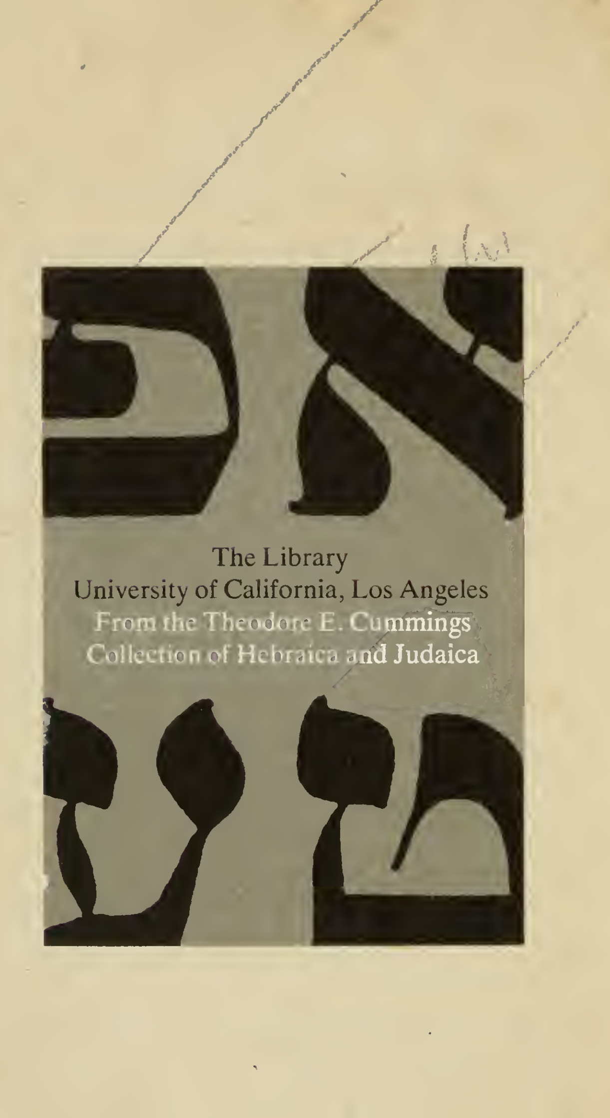

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 874 730 5











Triumphbogen des Titus.

DIE

RELIGIÖSEN ALTERTHÜMER

DER

BIBEL.

Von

Dr. Dan. Bonifacius von Haneberg,

Abt des Benediktinerstiftes St Bonifaz und o. ö. Professor der Theologie.

Zweite, grösstentheils umgearbeitete Auflage des „Handbuchs der biblischen Alterthumskunde".

Mit 2 Tafeln in Steindruck und einem Titelbild in Holzschnitt.

MÜNCHEN.

Literarisch-artistische Anstalt

der J. G. Cotta'schen Buchhandlung.

1869.



Vorwort.

Der Verfasser dieses Buches erhielt bald nach dem Beginne seines akademischen Lehramtes von Herrn Domprobst v. Allioli den angenehmen Auftrag, für das Handbuch der biblischen Alterthumskunde, welches mit dem bekannten Bibelwerke verbunden werden sollte, die religiösen Alterthümer zu bearbeiten. Gegen Ende des Jahres 1842 war ich mit dieser Arbeit fertig. Ungefähr zehn Jahre später wurde ich von dem Geschäftsführer der Cotta'schen Buchhandlung, welche das Allioli'sche Bibelwerk übernommen hatte, angegangen, eine neue Auflage erscheinen zu lassen. Ich konnte dieser Aufforderung nicht entsprechen, da meine Zeit von den mannigfachsten Geschäften in Anspruch genommen war, fühlte aber doch eine Art von Verpflichtung zur Herstellung einer neuen Ausgabe, da ich Ursache hatte, mit der Jugendarbeit von 1842 sehr unzufrieden zu sein. Unterdessen trat einer neuen Bearbeitung ausser einem fortdauernden Andrang vielfältiger Berufsgeschäfte auch der Umstand hindernd entgegen, dass mich innere Neigung und äussere Herausforderung zu Studien von ganz anderer Art hingedrängt hatten. Auf dem Gebiete der Theologie giebt es so wichtige und zugleich mit den Angelegenheiten der Gegenwart so eng verbundene Fragen zu studieren, dass der Theologe zur Behandlung archäologischer Untersuchungen sich schwer entschliessen kann.

*

Doch greifen gerade die bedeutendsten dieser Fragen auf das Feld zurück, welches der Archäologe zu bearbeiten hat. Die Aechtheit der biblischen Urkunden lässt sich ohne Kenntniss der Archäologie nicht gründlich besprechen; das Verständniss der Bibel ist ohne Alterthumskunde nicht möglich. Dazu kommt, dass die Archäologie die ältere Form von Religionshandlungen zu untersuchen hat, welche in anderer Gestalt noch immer die Grundlagen des religiösen Lebens sind. Demnach ist die Zeit und Mühe, welche dem Studium der biblischen Archäologie gewidmet wird, nicht an unfruchtbare Curiositäten verschwendet. Die heilige Schrift, deren Erklärung und Rechtfertigung die nächste Aufgabe der Archäologie ist, bleibt auch in ihren alttestamentlichen Urkunden ein wichtiges Zeugniss und Mittel göttlicher Führung für alle Zeiten.

Die Vertreter jener Kritik, welche einen grossen Theil des alten Testaments für unächt hält, wird darin ohne Zweifel einen bedeutenden Fehler finden, dass ich die wesentliche Aechtheit des Pentateuchs vorausgesetzt habe. Ich hoffe, denjenigen unter ihnen, welche die Wahrheit lieben, vom Standpunkt der Archäologie aus Anlass zu mancher neuen Untersuchung gegeben zu haben. Das Studium der Alterthumskunde unterstützt vielfältig den traditionellen Glauben an die Aechtheit der heiligen Urkunden.

Dass ich den jüdischen Schriftstellern über archäologische Fragen ein grösseres Gewicht beilege, als gewöhnlich geschieht, werden jene Gelehrten gerechtfertigt finden, welche den Stand der Erklärung der altindischen und persischen Religionsschriften kennen. Wer will die Opfergebräuche der Brahmanen getreu darstellen, ohne auf das Rücksicht zu nehmen, was als lebendige Praxis besteht?

Auch wird es kaum einer besondern Rechtfertigung be-

dürfen, dass ich auf archäologische Erläuterung des neuen Testaments durchweg Rücksicht genommen und darum die nachexilischen Zustände vorzüglich im Auge behalten habe.

Eher könnte eine Entschuldigung darüber erwartet werden, dass ich der Symbolik, welche durch das bekannte Werk von Bähr gerade für die religiösen Alterthümer neu erweckt wurde, nicht mehr Raum gab, als wirklich geschehen ist. Eine Entschuldigung wäre ein Schuldbekenntniss in einem Falle, in welchem eine Schuld nicht besteht. Die Archäologie hat die Gewohnheiten und Einrichtungen des Alterthums der Wahrheit gemäss darzustellen. Der Zusammenhang zwischen dem Innern und Aeussern, zwischen den Idealen und den Ceremonien der Religion muss sich wie naturgemäss aus der Schilderung ergeben. Es wurde, wie der Leser finden wird, nicht versäumt, den Sinn und Zweck der Handlungen und Einrichtungen gelegentlich zu erläutern; wo offenbar die Handlung oder Einrichtung von vornherein als bildlich anzuerkennen war, wurde der Auffindung der Bedeutung eine eigene Untersuchung gewidmet.

Vielleicht wird der Eine oder Andere jener ehrenwerthen Schriftsteller, welche seit dem Erscheinen der ersten Auflage dieses Werkes den gleichen Stoff bearbeitet haben, erwarten, dass ich seine Anschauungen öfter benutzt hätte. Die billigen Fachgenossen werden indess nicht abgeneigt sein, mir eine Freiheit einzuräumen, von der sie selbst und zwar zum Theil viel kühner, als ich, Gebrauch gemacht haben.

Auf einem Gebiete, welches bereits im Mittelalter von einem Maimonides — in dem grossartigen Werke „Jad chasakah“ — auf's Sorgfältigste bebaut wurde, und welchem später ein Buxtorf, Lightfoot, Otho, Reland, Smits und Calmet ihre Gelehrsamkeit widmeten, ehe Ugolino

seinen „Thesaurus biblischer Antiquitäten" in 32 Foliobänden zusammenstellte und Winer sein „Realwörterbuch" verfasste, hat ein Schriftsteller der Gegenwart vollauf zu thun, wenn er keinen wesentlichen Beitrag früherer Zeit übersehen soll; dazu liegt ihm die Pflicht ob, den Anforderungen der Gegenwart gerecht zu werden.

Ich bin weit davon entfernt zu denken, dass mir keine Beweisstelle, die beigezogen werden konnte, kein erklärendes, beleuchtendes Moment, das berücksichtigt werden konnte, entgangen sei, und insbesondere, dass es mir gelungen sein werde, alle Räthsel der Mythologie, welche den mosaischen Religionseinrichtungen vorangeschickt ist, für immer zu lösen; doch weiss ich, dass ich bemüht war, einerseits den ganzen Stoff so vollständig wie möglich darzulegen, andererseits denselben in der Verbindung einer organischen Einheit zu einem Gegenstand eines auf den Grund eindringenden Wissens zu gestalten.

Auf die Correctur, bei welcher mich der Bibliothekar unsers Stiftes, P. Petrus Hamp, fleissig unterstützte, wurde Sorgfalt verwendet, doch zeigten sich bei einer Durchsicht der fertigen Bogen einige Druckfehler, die am Ende bemerkt sind.

Möge das nun beinahe ganz neu gearbeitete Werk dazu beitragen, die heilige Schrift zu beleuchten und in ihrem unvergänglichen Werthe zu erneuerter Anerkennung zu bringen.

München, den 13. Oktober 1868.

Der Verfasser.

Inhalts-Uebersicht.

Erster Abschnitt.

Aelteste Form der Religion. Patriarchalischer Cultus.

Zweiter Abschnitt.

Das Heidenthum bei den Nachbarvölkern Israels, besonders das canaanitische und mesopotamische.

Dritter Abschnitt.

Die Grundlagen der mosaischen Religion.

Vierter Abschnitt.

Die Cultusstätten der mosaischen Religion.

Fünfter Abschnitt.

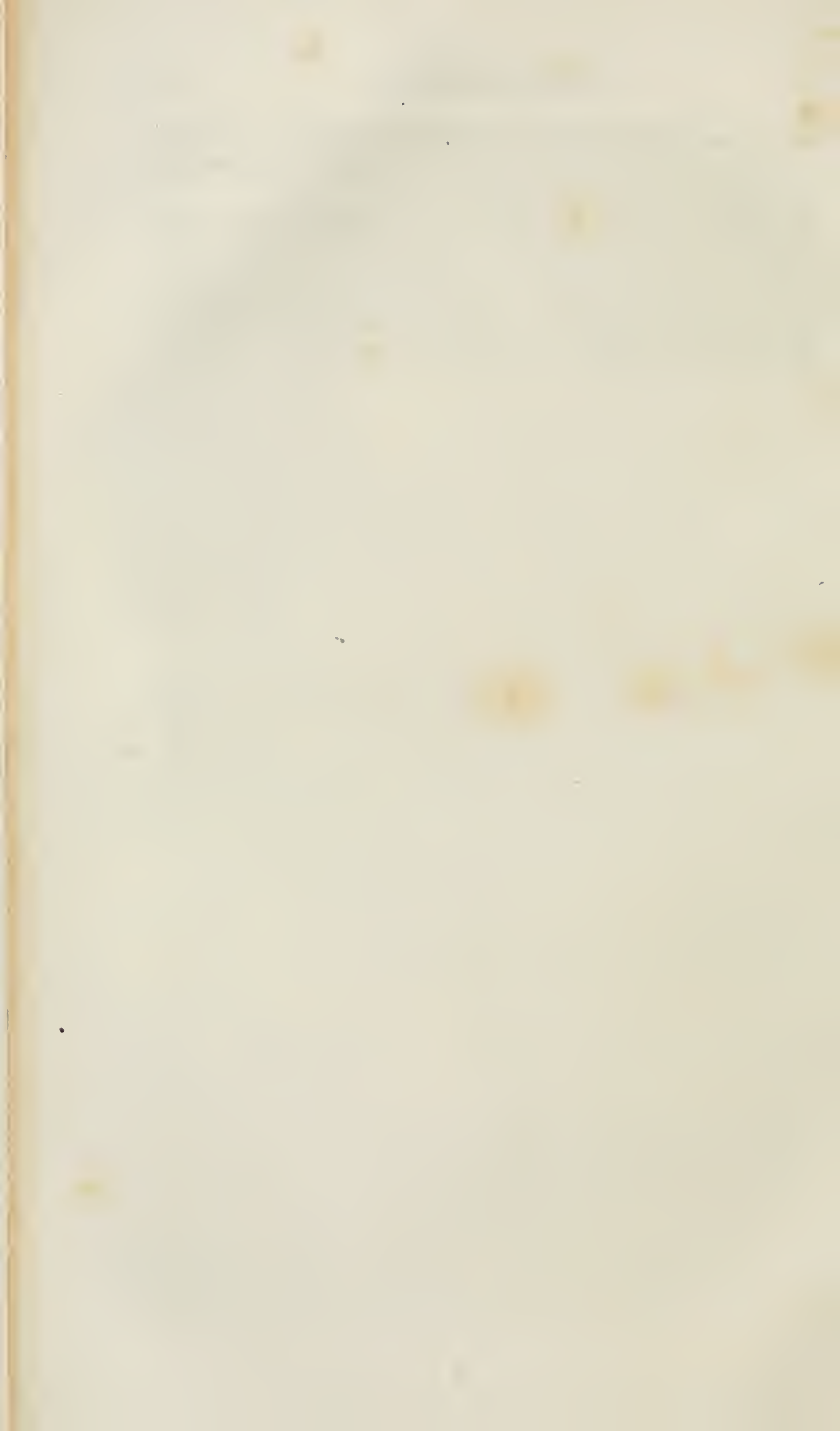
Cultushandlungen der mosaischen Religion.

Sechster Abschnitt.

Das Cultuspersonal.

Siebenter Abschnitt.

Heilige Zeiten.



Erster Abschnitt.

Aelteste Form der Religion. Patriarchalischer Cultus.

1. Die Religion gehört an und für sich nicht zu den Gegenständen der Alterthumskunde, denn sie ist die Beziehung des Menschen zu Gott und Gottes zum Menschen, und desshalb immer neu. Diese Beziehung kann zwar auch an und für sich zu verschiedenen Zeiten verschieden sein und diess darum, weil Gott frei ist und vermöge seiner Freiheit sich in verschiedener Weise offenbaren kann. Doch eben diese Freiheit und was daraus folgt, bleibt immer und kann auf die Darstellung der Religion immer in gleicher Art wirken.

Gleichwohl lässt sich eine Entwicklung der Religion, eine Stufenfolge von Perioden denken, weil der Mensch im Einzelnen und im Ganzen Stufen der Entwickelung durchläuft. Je nach der Ausbildung und ganzen Haltung des Menschen war die Weise der Offenbarung, mit welcher sich Gott ihm näherte, verschieden und musste auch die Art, wie der Mensch seine Gesinnung gegen Gott ausdrückte, verschieden sein. Darum lassen sich Perioden der Religion unterscheiden und giebt es gegenüber der uns gegenwärtigen Periode eine Vergangenheit und ebenso auch eine Alterthumskunde der Religion; auch wenn man davon absieht, dass es falsche Religionen giebt. Nehmen wir nicht nur auf die wahre Religion, sondern auch auf die Verirrung des religiösen Sinnes Rücksicht, so ist es

um so mehr einleuchtend, dass es Wechsel und Uebergänge, wie einen Anfang geben musste.

2. Wie haben wir uns den Anfang der Religion zu denken? Diese Frage ist vor und nach Dupuis[1]) vielfach behandelt und von den Gegnern des Christenthums vorherrschend in der Art beantwortet worden, dass wir uns ein langsames Auftauchen der Gottesidee und dann eine allmälig sich verdichtende Huldigung als das Naturgemässe zu denken hätten. Die Geschichte widerspricht dieser Vorstellung ebenso entschieden, wie die Bibel jener von der Priorität des Polytheismus vor dem Monotheismus. Es ist nicht richtig, dass der Mensch von den einfachsten Grundideen ausgegangen und von diesen zu complicirteren Vorstellungen übergegangen wäre. Die Vorstellungen der Kinder sind complicirter, als die des gereiften Geistes. Der Cultus der alten Aegyptier war complicirter, als jener, den die Römer zur Zeit Cicero's übten.

Je weiter die Erforschung des Alterthums vordringt, desto mehr stellt sich jene rationalistische Construction der Religionsgeschichte als unwahr dar, wonach die älteste Menschheit nach den Grundlinien einer abstrakten Religionsphilosophie — der Kantischen etwa — zur Annahme religiöser Begriffe vorgeschritten wäre.

Würden wir die Bibel bei Seite lassen und die Frage nach der ältesten Form der Religion mit Hülfe der frühesten Urkunden religiöser Cultur zu beantworten suchen, so könnten wir sogar geneigt werden, den Polytheismus für das Primitive zu halten.

Man kann kaum irgend ein Dokument der indischen Literatur höher hinaufstellen, als das Todtenbuch der Aegyptier. Von diesem ist es durch die neueste Schrift von Lepsius nachgewiesen, dass einzelne Abschnitte, namentlich das für die Mythologie wichtige Kapitel XVII. nicht nur auf Denkmälern

1) Origine de tous les cultes 1794.

der mittlern, sondern auch der alten Zeit — vor den Hyksos — vorkomme.

Der gelehrte Herausgeber der auf Sarkophogen sich findenden Abschnitte dieses Rituals kann sich nicht enthalten, auf das Complicirte jener religiösen Vorstellungen hinzuweisen, die uns hier entgegentreten.

Würde man solche Dokumente, oder die Ueberreste der griechischen Mythologie allein zu Rathe halten, so könnte man in der That geneigt werden, als das Primitive in der Religion den Polytheismus mit dem ganzen Gefolge von magischen Gebräuchen anzunehmen.

Wirklich treten uns ähnliche Behauptungen in der neuesten Zeit entgegen.

3. Hartung sagt in seinem Werke: »Die Religion und Mythologie der Griechen«[2]: „Die Geschichte zeigt auch überall, dass der Monotheismus eine Frucht philosophischer Betrachtung und mehr ein Bedürfniss für einsame Denker, der Polytheismus aber ein Bedürfniss für das Volk gewesen sei, ingleichen. dass die Entwickelung der Religionen von dem Polytheismus zum Monotheismus hinstrebt. nicht umgekehrt. So ist z. B. das Brahma oder der Brahma in Indien ein Produkt der Brahmanenspeculation. In gleicher Art ist in der Parsen-Religion der Ahura mazda an die Stelle des alten Himmelsgottes Veretraghna, d. h. Vitra-Tödter, Indra oder Zeus gesetzt worden.

„Auch von dem Monotheismus der Hebräer wird mit Recht behauptet, dass er das Resultat und nicht der Anfang der hebräischen Geschichte gewesen sei. Der Gott der Väter war, wie Duncker p. 211 bemerkt, nur der Schutzherr der Hebräer u. s. w.“

Zu solchen Schlüssen kann man nur dann kommen, wenn man die Stellung der Bibel zu den andern Urkunden über die Religionen des Alterthums verkennt.

---

2) Leipzig, Engelmann. 1865. S. 32.

4. Der Gottesbegriff, welchen die Bibel darbietet, ist nicht der einer Nationalgottheit, noch weniger der einer Naturpotenz. Die Bibel kennt von Anfang bis zu Ende nur den Einen, persönlichen, lebendigen Gott, der in sich und durch sich selbst selig ist und die von ihm hervorgebrachte Creatur nach verschiedenen Graden an seiner Seligkeit Theil haben lässt.

Um zu erfahren, wie früh dieser Gottesbegriff, oder das Wesentliche desselben im tiefsten Alterthum da war, dient uns die Bibel als historische Urkunde.

Wir verkennen gewiss nicht die Bedeutung der indischen und ägyptischen Urkunden, wenn es gilt, die Vorstellungen des ältesten Heidenthums in gewissen Landesgrenzen kennen zu lernen. Wenn man aber die Grenzen der Zeit sucht und historische Bürgschaften, welche uns die primitive Religion aufzeigen sollen, so kann die Bibel nicht umgangen werden.

Die Genealogien, welche sie vorlegt, zeigen uns den Weg zu der geschichtlichen Bürgschaft für die Kunde aus dem frühesten Alterthum; Moses und die folgenden Propheten treten als die unmittelbaren und mittelbaren Bürgen für die Wahrheit jener Nachrichten auf, die uns von der ältesten Periode der Religion gegeben werden. Die Bibel setzt an den Anfang der Menschheit eine Erkenntniss Gottes, welche durch dessen Offenbarung begründet ist.

Der lauterste Monotheismus ist das Erste in der Religion. Allerdings zeigt die Bibel selbst, wie schon die Gotteserkenntniss des ersten Menschen getrübt ward. Er glaubte einem Wesen, das in Schlangengestalt zu ihm sprach und ihm Argwohn gegen den wahren Gott einflösste, mehr, als diesem. Er erwartete von der Natur eine Wirkung, die nicht in ihr lag und strebte darnach, ein Gott zu sein. Das sind die Elemente der Vergötterung des Menschen und der Natur, wie der Dämonenverehrung.

Reicht demnach laut den ausserbiblischen Urkunden der Polytheismus bis über die geschichtliche Periode hinaus, so

wird darin eine Uebereinstimmung mit der Bibel gefunden werden können, vorausgesetzt, dass die ungetrübte Erkenntniss des wahren Gottes den Anfang macht.

Die Bibel sagt uns nicht bloss, dass der reine Monotheismus am Anfange herrschte. sondern auch, wenigstens in einem bestimmten Stamme, dessen Vertreter wir Patriarchen nennen, bis auf Moses geblieben sei. Das Wesen dieser patriarchalischen Religion lässt sich freilich nur im Zusammenhange mit der biblischen Lehre vom Urzustande des Menschen begreifen.

Jedermann wird zugeben, dass die Frage nach dem ersten Zustande des Menschengeschlechts und insbesondere nach dem Umfang und Charakter seiner religiösen Vorstellungen und Uebungen der Beachtung werth sei.

Was die Bibel hierüber von vornherein sagt und gelegentlich nachträgt, empfiehlt sich nicht bloss durch die Autorität prophetischen Schauens, sondern auch durch die harmonische Uebereinstimmung mit der Entwickelung der Religion und der sittlichen Cultur in den Zeiten, welche von der historischen Forschung erreicht werden können, und noch mehr durch seinen Zusammenhang mit den tiefsten Anlagen des Menschen.

Selbst wenn die in der Bibel enthaltene Darstellung der primitiven Religion nur die Hypothese semitischer Denker wäre, würde ihr in einer wissenschaftlichen Untersuchung über die älteste Form der Religion ein Platz neben den Anschauungen der Veda's, des Manu und ähnlicher Urkunden der alten Völker gebühren. Vergisst man eine Zeit lang, welche Bedeutung die heilige Schrift für den Christen hat, ja geht man sogar mit einem Enthusiasmus für die alte Cultur der Arier an die indischen Quellen, mit welchem das Studium des Sanskrit gewöhnlich unternommen zu werden pflegt, so wird man bald mit neuem Vertrauen sich der Bibel zuwenden, wenn man Folgendes erwägt. Die phantasiereiche Vergeistigung der Meteorologie in den Veden lässt die Frage vom Gewissen und

dem sittlichen Kampfe des Menschen unberührt.[3]) Die Bibel zeichnet uns in der schlichtesten Form, ohne Prätension die religiöse Lage des ersten Menschen so, wie es der Weisheit und Güte eines allmächtigen Schöpfers entspricht und zugleich so, dass daraus der uns bekannte, uns umgebende und durchdringende Zwiespalt hoher und niederer Neigungen sammt dem ganzen, vielfältig verwickelten Kampfe des Religionslebens erklärbar wird. Das Wesentliche, was wir aus der Bibel über die Religion des ersten Menschen entnehmen können, lässt sich etwa in folgender Weise zusammenfassen.[4])

---

3) Man vergleiche die frische Zusammenstellung für das grosse Publikum in Max Duncker, Geschichte der Arier. 1867. S. 17 ff.

4) Es sei gestattet, unsere frühere Darstellung (von 1842) hier in der Anmerkung anzufügen.

Der Mensch, nach dem Bilde Gottes geschaffen, hatte am Anfange Gewalt über die ganze Erde. Er hatte die Aufgabe, die Erde, und insbesonders das Paradies zu bewachen und zu bebauen. (*Ut operaretur et custodiret eam.*) Alles war zum Sein geschaffen, es war kein Gift und keine Macht des Todes da; der Satan war wohl da, aber er vermochte nichts in der Welt. (Weish. I.) Alles war fertig, nur im Willen des Menschen war noch etwas Unfertiges gelassen; von dieser Seite allein war die Schöpfung offen. Dieser Wille war ein aufgeschlossenes Thor und an diesem Thor lauerte, wie ein Löwe, die Sünde, aber der Mensch konnte Gewalt haben über sie, ohne seinen Willen konnte sie nicht eingehen. Darum heisst es, dass der Mensch das Paradies und mit ihm die sichtbare Schöpfung bewachen oder bewahren sollte. Gott pflegt nichts Leeres, bloss Negatives zu thun. Die Aufgabe des Menschen konnte nicht in einem blossen Abwehren bestehen, er sollte auch arbeiten, wirken. Wo Gott die Welt unvollendet gelassen hatte, da sollte er sie vollenden. Gott hatte sie geschaffen, er sollte sie bauen und pflegen. Er sollte ihr die geistige Form, die Beziehung, die wahre Geltung in der Zeit für die Ewigkeit geben, zu welcher Arbeit er die gehörige Offenbarung erhielt. (Sirach 17.) Er sollte sie vollenden, indem sein in der Zeit sich entfaltendes Erkennen sie erkannte und sein Leben sie genoss und verewigte, da ja dieses Erkennen und Leben auch in die endlose Ewigkeit hineinragte. Dieses Vollenden der Welt war jenes Arbeiten (*operari*), das ihm als positive Pflicht war auferlegt worden. In dieser Vollendungsarbeit sollte er eine neue, grosse Aehnlichkeit mit seinem Urbilde erlangen. Er sollte Abbild des Schöpfers sein. Indem er Bild war, konnte er nur schaffen nach dem Urbilde zum

5. Wie die Entstehung des Menschen von der Bibel unmittelbar auf Gott zurückgeführt wird, welcher den Leib des ersten Mannes aus der Erde bildet und ihm Geist und Leben einhaucht und aus dem Wesen des Mannes das Weib hervortreten lässt, so ist auch sein erstes Geistesleben von Gott selbst geleitet und getragen. Er ist nicht nur das Ebenbild

---

Urbilde, und, weil dieses Bild ein lebendiges Wesen, ja das Leben aller Lebendigen selbst war, im Bilde Gottes, d. h. er konnte nichts anderes wirken, als was er Gott abgelernt, was er auf Gott bezog, was von Gott gelenkt war — sein Arbeiten und Bauen war so viel, als anbeten und opfern. Er war also seiner nächsten Bestimmung nach Priester der Welt. Indem er Gottes Grösse aus der Natur und in ihr erkannte (Sirach 17, 7.) und lobte, brachte er die Welt geistiger Weise als Opfer dar. Man kann aber auch von einem wirklichen Opfer des ersten Menschen sprechen. Denn ehe er fiel, war sein ganzes Wesen auf Gott gerichtet. Das Bereiten und Essen der (vegetabilischen) Speisen war ein auf Gott gerichtetes Tödten und Zerstören der vorzüglichsten Naturerzeugnisse. Der Mensch war selber Priester und sein Leib gleichsam der Altar. Das Paradies war der Tempel oder geheiligte Vorhof um diesen lebendigen Altar. Die ringsum blühende Natur ausser dem Paradies hatte nichts Höheres zu erwarten, als dass der Mensch auch sie durch Genuss zum Material seines Opfers mache. Denn ehe noch Verwesung im Menschen wirkte, war das Eintreten der Natur in den zu Gott gerichteten Menschen eine Art von Menschwerdung der äusseren Schöpfung, eine aufsteigende Inkarnation der groben Materie, eine Verklärung des plumpen Stoffes im Gott suchenden Menschengeist; jedoch nur so lange der Mensch freiwillig Gottes Willen wollte. Der Mensch missbrauchte die Gewalt des Priesterthums, er zwang die Natur im Baum der Erkenntniss, ihn in dem Bestreben zu unterstützen, Gott gleich zu werden — der Priester wollte sich selber zu Gott machen, das Material seines Opfers wurde das Mittel zur Empörung — daher empörte sich die Natur gegen ihn, und sie würde im Dienste Gottes ihn ausgeworfen haben, wenn Gott nicht Schranken gesetzt hätte.

Die Aufgabe des Wachens und Bauens war jetzt eine grössere, vervielfältigte, erschwerte. Das Böse war nicht mehr an der Pforte, es war in's Innere eingedrungen, ohne indess Alles zu durchdringen. Der Wächter selbst, der Geist des Menschen, wurde vielfach zum Verräther. Nicht Eine Schlange, tausend versuchten. Die Kraft des Wachens und Bauens war geschwächt, die Natur verwirrt und verkehrt. Die Regelung der Hauptaufgabe des Menschen — des Wachens und Bauens — musste jetzt eine neue werden.

Gottes, so dass sein Denken, Wollen, Fühlen und Thun dem göttlichen Denken und Wirken gleichen kann, er pflegt sein Denken und Wollen auch durch mittelbaren und unmittelbaren Verkehr mit Gott. Das erste Geistesleben ist durch Beobachtung der Natur und durch prophetischen Verkehr mit Gott bezeichnet.

Bekanntlich haben die Gegner der Offenbarung darin etwas Widersprechendes gefunden, dass nicht alle Menschen von Gott unmittelbar belehrt werden[5]). Das Wahre an der Forderung einer Offenbarung Gottes an alle Menschen ist darin von der Bibel anerkannt, dass der Stammvater der Menschen im Zustand prophetischer Erleuchtung erscheint.

Aus dieser Quelle der Gotteserkenntniss sollte die praktische Religiosität fliessen. Sie stellte sich, wie im „Hüten und Bebauen" des Paradieses im Allgemeinen, so in der Vermeidung des verbotenen Genusses insbesondere dar.

Die Beziehung zu Gott sollte nicht bloss eine ideale, sondern eine wirkliche wesenhafte sein. So wirklich der Leib des Menschen und so wenig die Seele eine blosse Stimmung des Leibes war und ist, so wirklich war auch der segnende Einfluss Gottes für den Fall beharrlicher sittlicher Treue. Obwohl die Beschaffenheit des „Baumes des Lebens" geheimnissvoll verhüllt ist, zeigt sich doch soviel klar, dass der menschlichen Religiosität ein wirksames Sakrament, ein von Gott ausgehendes Hilfsmittel zur Bewahrung des Lebens geboten war.

Sühnemittel waren nicht nöthig, weil der Mensch sich im Stand der Unschuld und Gerechtigkeit befand.

6. Anders war es, als der Mensch sich von Gott abwendete. Seine religiöse Erkenntniss war getrübt. Der Bericht der Bibel vom Falle trägt schon darum das Gepräge der Wahrheit an sich, weil in wenigen Grundzügen bei dem Falle selbst die weltgeschichtlichen Strebungen des heidnischen Irrthums aus-

---

5) Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten. Bekannt gemacht von G. E. Lessing. Berlin 1784. S. 32 ff.

gesprochen sind: 1) Der Mensch erwartet vom Genusse einer Frucht der Natur eine Wirkung, die Gott nicht damit verbunden hat, die sogar gegen Gottes Willen ist: 2) er vertraut einem unheimlichen Rathgeber in Schlangengestalt mehr, als Gott; 3) er nimmt einen Anlauf zur Selbstvergötterung. Hält man fest, dass nach der Bibel der prophetische Umgang mit der wahren Gottheit das erste war und verbindet man die entweihten Strahlen des wahren Gottesbegriffes mit den eben bezeichneten Strebungen der Naturvergötterung, des Dämonencultus und der Menschenanbetung, so haben wir die Keime der ganzen Mythologie. Wie diese Saat gewuchert habe und in welchen abenteuerlichen Formen sie zur Blüthe gekommen sei, sagt uns die Bibel so wenig, als wie mitten aus dem Irrthum da und dort die zuerst erkannte Wahrheit durchschlug, oder die gottverwandte Kraft auch der gefallenen Menschheit sich an Lichtblicken der wahren Gottesverehrung gesonnt habe.

Sie beschränkt sich darauf, einzelne Stammhalter der wahren Religion vor der Fluth (Enos und Henoch) und den zweiten Stammvater der Menschheit Noë vor allen andern Namen, die sie aus dem Alterthum aufbewahrt hat, aufzuzeichnen. Was sie von der Gottesverehrung, dem Glauben und der Religiosität Noës und des Stammvaters der Hebräer, wie seines Sohnes und Enkels, allerdings nur wie im Vorübergehen, sagt, ist in harmonischer Einheit verbunden und macht es uns möglich die Religion der Patriarchen in folgenden Zügen darzustellen.

7. Die spätere Synagoge hat sieben sogenannte Gebote Noës als Grundlage für die Annahme von Heiden-Proselyten aufgestellt[6]). Man ging dabei offenbar von der Absicht aus, solche Heiden, welche dem wahren Gott huldigen wollten, auf dieselbe Linie religiöser Erkenntniss und Uebung zu stellen, wie sie bei Noë war, oder wie man sie bei Noë dachte.

---

6) S. unten über die Proselyten §. 85.

Hat diese Aufstellung auch nur den Werth einer alten Analyse dessen, was die Bibel darbietet, so verdient sie doch berücksichtigt zu werden. Maimonides, welcher diesen Gegenstand mit Sorgfalt behandelt (Jad chasakah, Traktat über die Könige. Berliner Ausg. f. 171 ff.), geht von der Annahme aus, der erste Mensch habe sechs Gebote erhalten: 1) Keinem Wesen ausser Gott zu huldigen; 2) Gott nicht zu lästern; 3) nicht Blut zu vergiessen; 4) nicht Unkeuschheit zu treiben[7]); 5) nicht zu rauben; 6) eine durch Gesetze geordnete Gesellschaft mit einer Obrigkeit anzuerkennen.

Dass diese Aufstellung bloss den Werth einer speculativen Construction der ersten menschlichen Gesellschaft habe, ist klar.

Anders ist es jedoch, wenn für Noë's Zeit folgende sieben Gebote und Verbote aufgestellt werden: 1) Vermeidung des Götzendienstes, 2) der Gotteslästerung, 3) der Blutvergiessung, 4) des unrechtmässigen Geschlechtsumganges, 5) des Raubes; 6) Annahme einer durch Obrigkeit geordneten Gesellschaft; 7) Vermeidung des Genusses von Blut nach Genes. 9, 4.[8])

Aus der Schrift selbst geht nur soviel hervor, dass der zweite Stammvater der Menschheit, Noë, wie der erste zu Gott in einem prophetischen Verhältniss stand. Nach einer, übrigens dunkeln und mehrfach gedeuteten, Stelle der Genesis möchte man annehmen, dass um jene Zeit prophetische Zustände sehr verbreitet waren[9]); es genügt aber, in Noë selbst einen Propheten zu sehen, durch welchen die Erkenntniss des wahren Gottes verbreitet werden konnte und musste. (S. Genes. II. 13. VII. 1. VIII. 15. IX. 1 ff.)

---

7) Eigentlich על גלוי עריות d. h. hinsichtlich der Eingehung von Ehen in verbotenen Graden.

8) Vgl. Otho, s. v. Noachidae p. 102 ff. Nach Raschi zu Abodah sarah f. 51. a. heissen alle Generationen vor Moses בני נח filii Noë, Noachidae.

9) Genes. 6, 3. Es sprach der Ewige: „Nicht ewig soll mein Geist mit dem Menschen rechten, denn er ist nun einmal fleischlich.“

Weiter geht aus Genes. 9, 1 ff. hervor, dass nach der Fluth nicht nur das Blutvergiessen verboten wurde, sondern auch solche Gesetze gegeben wurden, welche den spätern mosaischen Ceremonialvorschriften entsprechen.

Wie immer diese Gesetze sich historisch entwickeln und verbreiten mochten, was immer ihr erster Ursprung sein mag, soviel ist gewiss, dass sie, so äusserlich sie an sich sind, im Namen Gottes ausgesprochen, ein Mittel wurden, den Menschen im alltäglichen Leben an Gott zu mahnen und den eigenen Willen dem göttlichen unterzuordnen.

Es darf hiebei nicht übersehen werden, dass auch die ältesten Religionsurkunden der Arier Bestimmungen über reine und unreine Thiere (Genes. VII. 2.), über verbotene Speisen und Reinigungsmittel enthalten. (S. hinsichtlich des Indischen Yag'navalkya's Gesetzgebung von Stenzler, Berlin 1849, Buch I, Vers 168, 172 u. s. w., Zendavesta von Spiegel, Vendidad, Fargard V. ff.)

Dass, wie Neuere behaupten wollten, erst nachmosaische Leviten dergleichen sonderbare Normen über Reinheit und Speisearten aufgestellt hätten, ist unrichtig. Wenn Priester die Sache ersonnen haben, so waren es solche, die vor der Fluth gelebt haben.

8. Neben diesen Gebräuchen ist es besonders das Thieropfer, was sicher bis zu den Anfängen der Menschheit (s. Genes. IV. 3 ff.) zurückreicht. Die alten Arier kennen es in den mannigfaltigsten Formen, wie die Aegyptier; Noë bringt Opfer, wie Abraham.

Zur Zeit des letztern erscheint ein König von Salem (Jerusalem) als Priester des Allerhöchsten. Ueber den Opferritus [10]) ist nicht früher, als unter Abraham (Genes. 15), Ein-

10) Die LXX. fand in Genes. IV. 7. eine Anspielung auf den Ritus der liturgischen Zertheilung der Opferstücke: *Οὐκ ἐὰν ὀρθῶς προσενέγκῃς, ὀρθῶς δὲ μὴ διέλῃς, ἥμαρτες.*

zelnes in der Art mitgetheilt, dass sich archäologische Bestimmungen daraus ableiten liessen. Das von Abraham (l. c.) gebrachte Opfer ist so einzig und mit einem visionären Vorgange so eng verbunden, dass man daraus auf das Allgemeine nur in sofern Schlüsse machen kann, als andere Fälle übereinstimmen.

9. Auch die geistige Seite der abrahamischen Religiosität gestattet keinen Schluss auf eine weite, oder gar allgemeine Verbreitung von hoher Erkenntniss Gottes, verbunden mit heroischer Stärke der Hingebung an den Willen Gottes. Abraham hat zwar bloss vorübergehend, aber in verschiedenen Abschnitten seines Lebens sehr oft prophetische Offenbarungen. Die Araber haben die biblische Darstellung des Verkehrs Gottes mit ihm richtig bezeichnet, wenn sie ihn mit Vorzug „Freund“ Gottes (Chalîl)[a]) nennen.

Seine geistig isolirte Stellung drückt sich zum Theil durch seine Auswanderung aus der Heimath, wo er heidnische Verwandte zurückliess (Jos. 24, 2. 14.), noch mehr aber durch das Ausserordentliche seiner äussern Führung und innern Durchbildung aus, welche in wahrhaft heroischen Tugenden Jahrhunderten vorauseilte, so dass ein Ambrosius in der Blüthezeit christlichen Eifers diesen Patriarchen als Muster aufstellen durfte.

10. Freilich in Einer und zwar in einer sehr wichtigen Frage des Lebens, nämlich in seinen ehelichen Verhältnissen, war er noch an die Gewohnheiten einer höchst unvollkommenen Familienordnung gefesselt. Die Polygamie wird von ihm noch als etwas Zulässiges betrachtet. Während der Geist fähig war, zu den höchsten Anschauungen sich zu erschwingen, machte das sinnliche Leben noch so umfassende Ansprüche, wie sie nur aus der gefallenen Natur erklärlich sind. Ver-

---

a) Vgl. Isai. 41, 8. wo Abraham amicus meus (אֹהֲבִי) von Gott genannt wird.

läugnet sich diese Herrschaft der Sinnlichkeit selbst bei einem Abraham nicht, so kann um so sicherer angenommen werden, dass sie allgemein war, ohne anderwärts durch Gottesfurcht und sittliches Streben auch nur annähernd beschränkt zu sein.

11. Daher setzt es uns nicht in Verwunderung, dass durch Abraham den Gottesverehrern in dem seltsamen Gesetze der Beschneidung ein Siegel der Abtödtung der Leidenschaften aufgeprägt wurde.

Da dieser Gebrauch von da an zum Bekenntnisszeichen und Einweihungssymbol der Gottesverehrer wird, verdient er eine eingehende Besprechung. Um nicht später auf diesen Gegenstand zurückkommen zu müssen, nehmen wir in die Erörterung über die erste Einführung und den Sinn dieses Ritus sogleich auch das auf, was sich in der spätern Observanz erst allmälig ausgebildet hat.

Als Abraham 99 Jahre alt war, erschien ihm Gott (in Hebron) und kündigte ihm an, er wolle einen Bund mit ihm machen, Abraham müsse die Beschneidung[11]) annehmen, Gott aber wolle sich gleichsam verpflichten, ihm zahlreiche Nachkommenschaft, das Land Kanaan und den Segen aller Völker zu schenken. Zum Zeichen dess soll er einen neuen Namen — Abraham statt Abram — führen. (Genes. 17.) Im vierten Geschlecht von Abraham finden wir die Beschneidung in der Familie Jakobs als unerlässliche Auszeichnung der Israeliten. (Genes. 34.) Die Juden, welche Moses aus Aegypten führte, waren beschnitten. (Josue 5, 5.) Trotz aller Verwilderung

11) Das Aeusserliche der Ceremonie wird von den Rabbinen so beschrieben: Circumcisor imponit mentulae bacillum et praeputium quantum potest super illum extendit, deinde forcipe partem ejus prehendit et novacula praecidit. Deinde duobus pollicis unguibus praeputium arripit et devolvit, donec glans tota denudetur; quo facto sanguinem exsugit, donec advenerit sanguis e remotioribus corporis partibus, vulnerique emplastrum imponit. Qui simpliciter praeputium praecidit, non vero etiam devolvit, est, quasi non circumcidisset. Otho, lexic. rabb. phil. 1675. p. 114.

war also dieser Gebrauch nicht untergegangen. Daher das mosaische Gesetz nicht genöthigt ist, denselben mit besonderm Nachdruck einzuschärfen. Im Levit. 12, 3. wird indess, wenn gleich nur gelegentlich, ein göttlicher Befehl hierüber ertheilt. Indirect ist sie geboten, indem es (Exod. 12, 44.) heisst, dass ein Knecht beschnitten werden müsse, wenn er am Pascha Antheil haben soll; denn kein (*Arel*) Unbeschnittener dürfe das Osterlamm berühren. Das wunderbare Ereigniss mit Moses, den Gott auf dem Weg nach Aegypten erwürgen will, aber wieder frei lässt, sobald sein kleiner Sohn beschnitten ist, zeigt, so räthselhaft auch die Erzählung ist (Exod. 4, 24 ff.), doch, dass auf diese Ceremonie der höchste Werth gelegt wird.

Dessen ungeachtet wurden die in der Wüste gebornen Israeliten seit dem Auszuge nicht beschnitten. (Josue, 5, 5.) Sie waren auf der Reise und in diesem Falle kann nach jüdischer Gesetzesinterpretation diese religiöse Handlung verschoben werden. Indem Gott während des Zuges durch die Wüste fortwährend Anfeindungen der nomadisirenden Völker zuliess, so dispensirte er sie von der rechtzeitigen Vollziehung der Bundesvorschrift, denn während der ersten Tage nach der Operation fühlen die Männer heftigen Schmerz und wären zu einer Vertheidigung unfähig. (So die Sichemiten Genes. 34.) Das beharrliche Fortziehen während der 40 Jahre war ein hinreichendes Zeichen für diese Israeliten, dass sie Gott angehören, und das Land der Verheissung in Besitz nehmen wollen. Indem gerade bei der Einsetzung dieses Gebrauches der Besitz des Landes verheissen wurde, ist es ganz angemessen, bei der Besitznahme selbst eine grosse Erneuerung[a]) des Sacramentes vorzunehmen, was nur möglich war, wenn es eine Zeit lang war unterlassen worden Später wird selten mehr

a) Daher der Befehl an Josue, er solle die Kinder Israels wiederum, zum zweiten Mal beschneiden. Jos. 5, 2.

von Vollziehung einer Vorschrift gesprochen, ohne deren Erfüllung gar kein Judenthum stattgefunden hätte, welche sich also ganz von selbst versteht. Welcher Werth auf sie gelegt wurde, sehen wir daraus, dass die Benennung "Unbeschnittener" als ärgstes Schimpfwort galt. So wird Simson von seinen Eltern bitter getadelt, dass er ein Weib aus den Philistern, den unbeschnittenen nehme. (Richt. 14, 3.) (Vergl. 15, 18.) David empfindet es besonders schwer, dass die Kriegerreihen Gottes von einem „Unbeschnittenen" beschimpft werden. (1. Sam. 17, 26.)

Später muss die Beschneidung schon desswegen durchaus beobachtet worden sein, weil Pascha gefeiert wurde, an welchem kein Arel Theil nehmen durfte. (Exod. 12, 48.) Als gegen das Ende des alten Testamentes Antiochus Epiphanes den Plan gefasst hatte, alle Religionen in seinem Reiche zu verdrängen, welche sich nicht wollten mit der Verehrung des Zeus Olympius verschmelzen lassen, erfuhr der Gebrauch der Beschneidung eine tyrannische Beeinträchtigung. Indem in der Beschneidung das Zeichen jenes Bundes erkannt werden musste, welcher die Verehrung aller Götter ausschloss, so setzte man Todesstrafe auf die Vollziehung derselben. Die grausame Verordnung wurde auch ausgeführt; nicht nur die Beschneider wurden getödtet, sondern auch die Mütter, welche an ihren Kindern das abrahamische Gebot vollzogen. Die Kinder wurden an den Hälsen der Mütter aufgehängt. (1. Maccab. 1, 61 ff. vgl. 2. Macc. 6, 10.) Daher auch viele Israeliten diesen Ritus aus Furcht unterliessen, bis Matthatias mit gewaffneter Hand solche Versäumniss nachholte. (1. Maccab. 2, 46.) Von da an wurde strenge auf die Beschneidung und zwar am achten Tage gehalten.[12])

---

12) Im Buche Sohar (III. p. 379, Crem. p. 157, ed. Sulzb.), dessen Verf. offenbar die muhammedanischen Araber und zwar zur Zeit der Kreuzzüge vor Augen hat, wird die bei den Arabern gebräuchliche Beschneidung auf Ismael zurückgeführt. Dass Ismael im 13. Jahre beschnitten wurde, bezeichnet die Inferiorietät dieser Beschneidung gegenüber

Diejenigen Juden, welche die Beschneidung durch eine schmerzhafte Operation unkenntlich zu machen suchten, um besonders in Gymnasien und Bädern sich als Griechen zu geriren, fielen der äussersten Verachtung anheim.[13]) Die Hochachtung gegen die Beschneidung sieht man (in der Zeit Christi wenigstens) schon daraus, dass sie selbst am Sabbat vorgenommen wurde, wie Christus Joh. 7, 22. den Pharisäern vorwirft (S. Lightfoot z. d. St.), zum Theil auch daraus, dass der heilige Paulus die Beschneidung geradezu als Ausdruck der mosaischen Religion nimmt. Die Rabbinen wissen nicht genug von der Kraft der Beschneidung zu sagen, dass sie das Siegel des allmächtigen Gottes sei, dass Satan und die finstern Geister vor derselben erschrecken, u. dergl.

12. Es fragt sich, was ein so hochgehaltener Gebrauch

---

der jüdischen. Daher können die Ismaeliten am Himmel nicht Theil haben; sie erhalten nur einen irdischen Segen, welcher darin besteht, dass sie über das heilige Land herrschen. Edom (die Christenheit) wird einen grossen Krieg gegen die Ismaeliten führen, aber doch das heilige Land nicht erhalten; es wird den Israeliten gegeben werden. Nach Lane, Sitten und Gebräuche der Aegypter, deutsch von Zenker. I. S. 48, lassen die Landleute ihre Knaben zum Theil mit 12, 13 oder 14 Jahren beschneiden. Vgl. über die muhammed. Beschneidungssitte Muradgea d'Ohsson, Tableau Général de l'Emp. Othoman. t. II. p. 285. Nach Tornauw, das moslimische Recht, S. 85, wird in Uebereinstimmung mit den Juden der siebente Tag für die Beschneidung als Norm angenommen, doch ist dieser Termin nicht bindend. Die Ismaeliten in Arabien hatten zur Zeit des Eusebius (praep. ev. l. VI. c. XI. p. 501, ed. Migne), also lange vor Muhammed, den Gebrauch, ihre Knaben mit dreizehn Jahren zu beschneiden. Freilich könnte der Beisatz *τοῦτο γὰρ ἱστόρηται περὶ αὐτῶν* auf eine frühere Sitte hinweisen.

13) Von dieser Operation spricht der heil. Paulus I. Cor. 7, 18. *μὴ ἐπισπάσθω.* Epiphanius macht davon folgende Beschreibung (de mensurae ponder. ed. Basil. fol. 611. 1): A circumcisione praeputiati fiunt arte quadam medica per instrumentum attractorium, infernam membri cuticulam attrahi sinentes, suturamque admittentes et glutinatoriis circumdatis praeputium rursus superinducunt. Hanc autem traditionem diabolici inventi Esau fratrem Jacob reperisse ajunt ad abnegationem dei. S. Buxtorf, lex. chald. s. v. משך.

für einen Grund und für eine Bedeutung habe. Ganz unhaltbar ist die Erklärung derjenigen, welche darin eine bloss diätetische Maassregel finden, indem die Entfernung der Vorhaut manche Krankheiten verhindere. Sollten die Juden unter Antiochus sich um einer solchen Diätsvorsicht willen haben hinrichten lassen?

Das spätere Judenthum ist so weit von einer solchen Ansicht entfernt, dass Heiden, die sich aus Rücksichten auf Gesundheit wollten jener Operation unterwerfen, von Juden gar nicht durften beschnitten werden. (Otho, lex. rabb. 1675. S. 115.) Dass Moses in vollem Ernste der Beschneidung eine hohe, religiöse Bedeutung beilegte, geht aus der Nachricht hervor, die er von deren Einsetzung bei Abraham giebt und mehr noch aus der oben berührten Erzählung von der drohenden Gefahr, welche Gott über ihn verhängte, weil er diesen Ritus eine Zeit lang an einem seiner Söhne verschob.

13. Es kann nicht befremden, wenn man neuere Schriftsteller der Israeliten gegen jede Art von sacramentaler Bedeutung dieser merkwürdigen Ceremonie sprechen hört.[14]) Auch das Christenthum versagt diesem Ritus die Anerkennung einer innern Kraft zur Heiligung. Wenn nun eine solche Kraft diesem Akte nicht zukommt, so fragt sich, wie es mit der Autorität Gottes vereinbar sei, dass dessen Vollbringung im Auftrage des Herrn strenge anbefohlen und seine Unterlassung aufs Nachdrücklichste bedroht wird. Ist dieser Akt seiner Natur nach ein Mittel des Segens, so scheint er immer vollzogen werden zu müssen; ist er aber nichtig, so kann man nicht begreifen, wie er jemals irgend welchen Menschen von Gott aufgetragen wurde. Diesen scheinbaren Widerspruch hat

---

14) Vgl. Dr. Bergsohn im Literaturblatt des Orients, 1844, Nr. 27, S. 423 ff. und Nr. 37, S. 588 ff.; ferner: Dr. Gideon Brecher, die Beschneidung der Israeliten. Wien 1845.

kaum Jemand schärfer aufgefasst und besser gelöst, als der heil. Ambrosius in einem Briefe an Kaiser Constantius [a]), welcher ganz nachgelesen zu werden verdient. Aeltere Väter, wie Justinus und Irenäus begnügten sich damit, die Beschneidung als Unterscheidungszeichen der jüdischen Monotheisten von den Polytheisten zu fassen; Ambrosius geht von dem Gedanken aus, dass durch die bei der Beschneidung vorkommende Blutvergiessung und durch den aus ihr folgenden Schmerz theils eine Sühne geleistet, theils die Hingebung an den Willen Gottes ausgedrückt werde. Weil diese Sühne ungenügend und dieser Ausdruck der Hingebung unvollkommen war, musste mit der Zeit ein vollkommeneres Mittel gegeben werden. Das ist das Opfer Christi. Donec igitur hoc pretium pro omnibus solveretur hominibus, quod Dominici sanguinis effusione pro omnium fuit solvendum absolutione, opus fuit singulorum sanguine, qui lege et consuetudinis ritu sacrae praecepta sequerentur religionis.

Diese Auffassung der Beschneidung bildete den Uebergang zu jener des heil. Augustinus, welcher durch den Streit mit den Pelagianern genöthigt war, diesen Ritus als Heilmittel gegen die Erbsünde zu verwerthen. Seine Autorität zog fast die ganze Scholastik nach sich, den heil. Thomas nicht ausgenommen. Dieser äussert sich über die Bedeutung jener Ceremonie öfters [b]) und sehr ausführlich. Seine Theorie ist in folgenden Worten im Wesentlichen ausgesprochen: S. III. q. 70. a. 4. In circumcisione conferebatur gratia, quantum ad omnes gratiae effectus, aliter tamen quam in baptismo. .... In circumcisione auferebatur originale peccatum ex parte personae: remanebat tamen impedimentum intrandi in regnum coelorum ex parte totius naturae. — Suarez, welcher diesen Gegen-

a) Opera St. Ambrosii, ed. Maurin. t. II. p. 1071.

b) Im Commentar zum Magister Sententiarum in IV. dist. 1. Dann Summa th. III. q. 62. art. q. 70. II. q. 102. u. q. 103.

stand mit grosser Ausführlichkeit behandelt[c]), vermittelt zwischen der augustinischen und scholastischen Auffassung einerseits und jener der älteren Väter, namentlich der griechischen, andererseits.[15])

Die bedeutendste Einwendung gegen die augustinische Auffassung liegt nächst der Hinweisung auf den Apostel Paulus (Galat. V. 2. Si circumcidamini, Christus vobis nihil proderit) darin, dass alle Frauen von einer so wichtigen Gnade, wenn es eine solche war, ausgeschlossen waren. Allein ebensogut konnte gesagt werden, dass die Busse, welche dem Weibe vermöge ihrer Mutterpflichten nach dem Falle auferlegt wurde (Genes. III. 16. Multiplicabo aerumnas tuas etc.) einseitig war, bis auch dem Manne ein Siegel des Schmerzes aufgeprägt wurde.

Was aber der heil. Paulus von der alleinigen Erlösungskraft des Leidens Christi sagt, ist nicht beeinträchtigt, wenn wir die Bedeutung der Beschneidung in folgende Momente zusammenfassen.

1) Es war ein fühlbarer Akt des Gehorsams gegen Gott. Durch die natürliche Theilnahme an den Schmerzen des Kindes wurde die ganze Familie veranlasst, bei diesem Ritus ein Opfer des Glaubens zu bringen.

2) Indem die schmerzliche Operation gerade in jenem Gebiete der Leiblichkeit vorgenommen wurde, welches am meisten von verderblicher Lust beherrscht wird, war es wie ein reuevolles Anerkennen dieser schmählichen Herrschaft und ein Verlangen nach Hülfe um Befreiung; zugleich lag ein Versprechen der Bewahrung vor Missbrauch darin.

3) In wie ferne die Beschneidung ausdrücklich Zeichen des Bundes und Bund schlechtweg genannt wird (Genes. 17, 10.),

---

c) Im Commentar zum dritten Theil der Summa des heil. Thomas, ed. Venet. t. XVIII. p. 293—302 u. p. 39 ff.

15) Utraque istarum sententiarum tanto auctoritatis pondere et tam probabilibus nititur fundamentis, ut nostri muneris esse videatur, neutram si fieri potest rejicere. l. c. p. 44. a.

ist sie nicht nur eine Erinnerung an die Pflicht, die der Mensch Gott gegenüber zu üben hat, sondern auch an die Verheissungen, die Gott seinerseits gegeben hat. Unter den Verheissungen, welche dem Vater Abraham gegeben wurden, ist jene am meisten ausgezeichnet, welche aus seinem Saamen Heil für alle Völker verspricht. (Benedicentur in semine tuo omnes gentes terrae. Genes. 22, 18.)

4) Will man hinzufügen, dass in der Ceremonie nicht nur etwas Vorbedeutendes, Vorbildendes, sondern auch etwas Vorarbeitendes lag, so wird man, ausser den oben angeführten Autoritäten, Stellen, wie Genes. 17, 14. geltend machen können: Masculus, cujus praeputii caro circumcisa non fuerit, delebitur anima illa de populo suo, quia pactum meum irritum fecit.

5) Dass die Beschneidung ein Zeichen der Unterscheidung von andern Völkern war, zeigte sich besonders, seitdem die griechische Sitte in den Gymnasien die Vergleichung nahelegte. (1. Maccab. 1, 14. f.) Allerdings fiel dieses Moment solchen Nationen gegenüber weg, bei welchen der gleiche Gebrauch allgemein, oder doch für gewisse Stände angenommen war.

14. Die Ursprünglichkeit der Beschneidung bei den Hebräern betreffend, so berichtet Herodot (2. 104.), sie finde sich bei den Aegyptiern, Phöniziern, Kolchern und bei den Syrern in Palästina. Die Kolchier erhielten sie aus Aegypten; ob die Aethiopier sie früher gehabt haben, oder die Aegyptier, entscheidet Herodot nicht; ohne Zweifel aber ist sie aus Aegypten dorthin gekommen, da wir bei den Indiern, auf die wir doch ein so altes über Aethiopien her mitgetheiltes Herkommen zurückführen müssten, keine Spur davon finden. Wenn auch die Araber sie zur Zeit Herodots gehabt hätten, so dürfte uns das nicht Wunder nehmen, da Ismael beschnitten wurde.[16])

---

16) Aus einer im Anhange zur syrischen Didascalia Apostolorum (ed. Lagarde, 1854, p. 121) aufbewahrten Stelle des Cyrillus Alexan-

Die Phönizier, oder Canaaniter hatten sie zur Zeit Jakobs (Genes. 35.) und zur Zeit Davids noch nicht.[a])

Unter den Syrern versteht Herodot die Hebräer selbst, wie der Zusatz „in Palästina" bezeichnet. Die Aegyptier, welche also einzig noch übrig bleiben, beschnitten ihre Kinder erst im vierzehnten Jahre (St. Ambros. de Abrahamo c. XII.), wie die Ismaeliten, und nur bei den Priestern war es Vorschrift (Jablonsky, prolegomena zum Pantheon, S. 13 ff.). Warum sollten die Aegyptier diesen Gebrauch nicht eben so gut den Hebräern abgelernt haben, wie er von ihnen auf andere Völker überging?[17])

Wenn aber auch, was unerwiesen ist, die Beschneidung vor Abraham bei den Aegyptiern gewesen wäre, so wäre sie bei den Hebräern doch in dem Sinne, der ihr geistiges Wesen ausmacht, originell. Noch Niemand hat es auch nur versucht, zu zeigen, dass die heidnische Beschneidung Zeichen eines Bundes mit Gott und eines solchen Bundes gewesen sei.[18])

---

drinus geht hervor, dass die Araber im vierten Jahrhundert n. Chr. die Beschneidung beobachteten. Vgl. oben Anm. 12. Vgl. Calmet, Bibl. Untersuch. I. S. 230 ff. Von dem Ursprung u. d. Alterth. der Beschn.

a) Et percussit (David) ex Philisthiim ducentos viros et attulit eorum praeputia et annumeravit ea regi ut esset gener ejus. 1. Reg. 18, 27.

17) Allerdings heisst es Jos. 5, 9., die Schmach Aegyptens sei von den Juden genommen, indem sie beschnitten werden; aber dieser Ausdruck sagt nicht nothwendig, dass ihr voriger Zustand der Unbeschnittenheit in den Augen der Aegyptier schmählich gewesen sei, sondern es kann damit gerade das Gegentheil gesagt sein: das, was an den Aegyptern so schmählich sei, sei nun von ihnen genommen; ganz einfach aber erklärt sich der Ausdruck durch den Umstand, dass die Israeliten bei der Vollziehung dieser Beschneidung vom Lande Besitz nehmen. So lange das nicht geschehen war, lag der Hohn der früheren Zwingherren auf Israel; die Pharonen konnten lästerlich behaupten, der neue Herr und König, den sie am Sinai erwählt, versorge sie nicht so gut, wie die ägyptischen Könige es gethan haben. Vgl. Numeri 16, 14.

18) Nach einem bei Eusebius aufbewahrten Mythos wäre die Beschneidung ursprünglich ein Sühnemittel gewesen. Als eine Pest grosses Sterben herbeigeführt, weihte Kronos seinen erstgebornen Sohn als Ganzopfer dem Vater Uranus und beschnitt ihm die *αἰδοῖα* und zwang seine

Die nähern Bestimmungen über das Ritual dieses Sacramentes im alten Bunde gibt die Bibel nicht; die Tradition aber, welche nothwendig mit dem Bewusstsein der altherkömmlichen Uebung neben dem biblischen Worte herlief, hat uns manche nicht unwichtige Vorschriften hierüber aufbehalten. (Vgl. Maimonides hilcoth Milah in Jad chas. t. I. f. 110 ff. ed. Berl.)

1) Wenn sich ein schon beschnittener Heide zum Judenthum wendet, so wird doch, um das Blut des Bundes von ihm zu bringen, an der Stelle der Beschneidung eine Wunde gemacht. (Maimon. l. c. c. I. §. 7.)

2) Nur die wegen eingetretener Hindernisse über den achten Tag nach der Geburt verschobene Beschneidung weicht dem Sabbath; wenn aber der achte Tag seit der Geburt ohne Hinderung mit dem Sabbath zusammenfällt, so wird der Ritus vorgenommen. (Talmud, Schabbath. fol. 128. b. S. Lightfoot zu Joan. VII, 22.)

3) Ein kranker Knabe oder Proselyt wird nicht beschnitten, bis er genest.

4) Jeder kann beschneiden (praeputiatus, servus, parvulus), auch eine Frau, diese jedoch nur wenn kein Mann zu haben ist; ein Heide darf es nicht thun, jedoch ist die Beschneidung von ihm nicht ungültig. — Die nämlichen Bestimmungen, wie bei der Taufe. (Maimon. l. c. II, §. 1.)

5) Die verschiedenen Segenssprüche und Festlichkeiten der heutigen Israeliten bei diesem Akte haben sich gewiss erst nach Moses gebildet; doch lässt sich nicht zweifeln, dass etwas davon in der Zeit des zweiten Tempels sich schon festgesetzt hat. Einzelnes, was die Juden jetzt beobachten, ist indess

Verbündeten, dasselbe zu thun. — Euseb. praepar. Ev. l. I. c. X. p. 84, ed Migne. (Vgl. Bunsen, Aegypten. V. S. 360 u. 368.) In der bekannten Erzählung des Exodus, wonach die Beschneidung des Kindes Mosis vom Vater ein Uebel abwendet, ist die Ceremonie ebenfalls als Sühne aufgefasst. Exod. IV. 24 ff.

entschieden als mittelalterliche Erweiterung des Ritus anzusehen.

Die Auswählung eines Pathen, Sandak genannt, gehört dahin. Auf dem Schooss des Sandak oder Pathen, der verschiedene Responsorien sprechen muss, geht die Handlung vor. Die Gebete sind zum Theile sehr alt und können mit als traditionelle Zeugnisse für die Richtigkeit der oben gegebenen Deutung der Beschneidung gelten. Wenn das Kind an der Synagoge ankommt, begrüsst man es mit den Worten: „Benedictus qui venit.“ [19])

15. Ob der Sabbath schon in der patriarchalischen Zeit beobachtet wurde, ist eine schwer zu entscheidende Frage. [20])

---

19) Wir fügen eine kurze Darstellung der neuern Ceremonie bei. Ehe das Kind von Weibern bis an die Thüre der Synagoge getragen wird, hat sich dort der Gevattermann auf einen Stuhl niedergelassen, und die andern Juden haben sich um ihn gestellt. „Hierauf kommen einige Judenknaben, unter welchen der erste eine grosse Fackel, nebst zwölf kleinen Wachslichtern, nach der Zahl der zwölf Stämme Israels, voranträgt. Hinter diesem geht einer mit einem zwölfeckigen Becher voll Wein, worüber der Vorsinger den gewöhnlichen Vor- und Nachsegen spricht. Darauf einer mit dem Beschneidungsmesser. Ihm folgt ein anderer mit dem Pulver, welches nach vollbrachtem Schnitt dem Kinde auf die Wunde gestreut wird. Ein anderer trägt den Linnen, mit welchem das Glied verbunden wird. Darauf wird ein Becher voll Wein getragen, aus welchem der Beschneider einen Mund voll nimmt, wenn er das Blut mit dem Munde aussaugt, und solches nachher entweder auf die Erde, oder in eine Schüssel mit Sand ausspuckt. Auf diesen folgt einer mit einer Schüssel voll Sand, in welchen die Vorhaut geworfen wird Endlich kommt einer mit einer Schüssel voll Oel, in welcher feine reine Baumwolle liegt, die man auf die Wunde des beschnittenen Kindes legt. Sie vergessen auch nicht, Gewürze und stärkende Sachen mit herbei zu schaffen, damit sie solche im Fall der Noth haben, wenn etwa dem Pathen unversehens eine Schwachheit zustossen sollte.“ Bodenschatz, IV. S. 62. Vgl. Schulchan aruch, Joreh deah, §. 275, Nr. 8, wo des Stuhles für Elias und des סנדק Erwähnung geschieht. (ἀνάδοχος.)

20) Vgl. Smits, prolegomenon Geneseos dissert. III. de Sabbathi origine. tom. I. p. 570 ff. Ein hinreichendes Referat über neuere Hypo-

Der Zusatz am Schlusse des Schöpfungsberichtes (Genes. II. 3.) „Et benedixit diei septimo et sanctificavit illum" kann so verstanden werden, dass Gott von Anfang an dem Menschen die Heiligung des je siebenten Tages zur Pflicht machte. Philo scheint an einer Stelle (de vita Mosis, ed. Francof. S. 657) anzunehmen, dass, während in andern Gebräuchen die grösste Verschiedenheit bei den Völkern herrschte, hinsichtlich der Beobachtung des Sabbaths, des je siebenten Tages, die grösste Uebereinstimmung im Orient und Occident zu treffen sei. Allein er bezieht sich wahrscheinlich auf die Sabbathfeier in den jüdischen Colonien, vielleicht schon auf die christliche Sonntagsfeier. Auch was Eusebius (praep. evang. l. XIII. c. 12. p. 668 f. Migne. t. 21. p. 1103) theils selbst, theils aus dem fünften Buche der Stromata des Clemens Alex. über Spuren der Sabbathfeier bei den Heiden vorbringt, ist nicht stark. Wir wissen allerdings[21]) von einer Art von Wocheneintheilung bei den Germanen, Indiern und Griechen; aber es ist schwer, das Alterthum dieser Eintheilung genau zu bestimmen.

Von besonderm Gewichte wäre die Stelle im Exodus (16, 23 ff.), welche vom Manna spricht, das am siebenten Tage nicht gesammelt werden durfte, wenn hier Moses voraussetzte, dass der siebente Tag dem Volke als geheiligter Feiertag bereits allgemein bekannt sei.

Allein diese Stelle lässt sich auch so fassen, dass bei Gelegenheit der Belehrung über das Manna das Volk auf die Sabbathgesetze vorbereitet werden sollte.

Dass die Woche schon vor Moses da war und deren Tage bestimmte Namen hatten, ist wahrscheinlich (s. unten VII. c. 4);

---

thesen vom Ursprung des Sabbaths, namentlich die von Bauer s. bei Bähr, Symbolik des mos. Cultus. II. S. 584 ff.

21) Vgl. unten Abschn. VII, K. 4, über die Sabbathfeier. Dass Josephus (c. Apion. II. 3. Tauchnit. p. 243) von einer Beobachtung des Sabbaths bei den Aegyptiern rede, ist irrig; er spricht hier bloss von einer Etymologie des Wortes Sabbath.

aber die eigentliche Feier des siebenten Tages kann den Patriarchen kaum geläufig gewesen sein.

Nichts desto weniger übten sie einen äussern und innern Cultus der Gottesverehrung, was schon aus ihren Opfern erhellt.

Bei dem bewussten, nicht bloss nationalen, sondern auch religiösen Gegensatz, welchen wir zwischen Abraham und seinen Nachkommen einerseits und den Bewohnern Palästina's andererseits finden (s. Genes. 24, 3 ff. 27, 46.), musste sich eine Sehnsucht nach Befreiung aus den Widersprüchen des Lebens bilden. Ueber ihr stand eine höhere Sehnsucht, die durch göttliche Belehrungen geschaffen und genährt ward, nämlich:

16. Die Erlösungshoffnung. Wäre das Leben der Patriarchen nichts. als ein Herumziehen an Weideplätzen, mit der Einförmigkeit und den Streitigkeiten des morgenländischen Hirtenlebens gewesen, so hätte uns die heilige Schrift darüber keinen Bericht erstattet. Der Mittelpunkt alles dessen, was uns die Schrift bald bruchstücklich, bald ausführlich, wie bei Abraham und Jakob, aufbewahrt hat, ist ihr Verkehr mit Gott, und in diesem tritt die Hinweisung auf eine erwartungsvolle Zukunft am stärksten hervor. Dreimal erhält Abraham die Versicherung, dass durch ihn, oder durch seine Nachkommenschaft alle Völker sollen gesegnet werden. (Genes. 12, 2. 18, 17. f. 22, 16. ff.)

Die gleiche Verheissung erneuert sich bei Isaak (Genes. 26, 2. ff.) und bei Jakob (28, 13. f.). Ehe dieser von der Welt scheidet, erkennt er, dass der Stamm Juda erkoren sei, aus sich den Erretter hervorgehen zu sehen. Er nennt ihn deutlich „die Sehnsucht“ der Völker und etwas dunkler den „Eigner“ (Genes. 49.). Nimmt man das Protevangelium (Genes. III.) hinzu, so wird es begreiflich, wie Christus von Abraham sagen konnte, er habe den Tag der Ankunft des Erlösers gesehen und sich dessen gefreut (Joh. 8, 56.).

Die Uebung der Opfer konnte, wenn etwas von der

natürlichen Bedeutung schon zu den ältesten Vollbringern sprach, ein Schuld- und Sühnebedürfniss wecken, wenn auch der vorherrschende Gedanke dabei war, Gott eine Huldigung zu bringen. Was der Symbolik der Opfer fehlte, um das Ungeregelte an der eigenen Natur zu erkennen und daraus das Verlangen nach einer göttlichen Herstellung der Harmonie zu entwickeln, das konnte das seltsam aufgeprägte Denkzeichen der Beschneidung ergänzen. Die schon bei Henoch berichtete Fortdauer eines prophetischen Verkehres Einzelner mit Gott[a]) sicherte die Erhaltung des Glaubens, wie des Verlangens nach Zeichen und Aeusserungen der göttlichen Heimsuchung.

17. So ausgerüstet konnten die Patriarchen den wahren Gott verehren und bekennen. Es hatte sich aber allmälig neben dem Monotheismus, den wir bei Henoch, Noë, Abraham, Isaak und Jakob finden, eine mannigfaltige Vielgötterei ausgebildet. Sie war das Herrschende, während der patriarchalische Monotheismus die Ausnahme war. Die mächtigsten Nationen bekannten sich zur Verehrung der Gestirne, der Heroen und Dämonen. Sollte der Monotheismus nicht untergehen, so musste er sich in Lehre und Cultus ausprägen und mit den gehörigen Vertheidigungsmitteln gegen das Heidenthum rüsten.

Das geschah durch die mosaische Offenbarung und Gesetzgebung. Diese ist nicht etwa bloss eine Polemik gegen das Heidenthum, aber sie ist von dem Bewusstsein durchdrungen, jede Art von Polytheismus auszuschliessen.

Man kann sie und die Stellung ihrer Bekenner nur begreifen, wenn man wenigstens auf jene Formen des Heidenthums Rücksicht nimmt, von welchen die Israeliten unmittelbar berührt wurden. Es gilt, vorzüglich das phönizisch-babylonische Religionswesen zu erkennen. Natürlich ist das nicht möglich,

---

a) Genes. V. 24. Ambulavitque cum Deo et non apparuit, quia tulit eum Deus.

ohne über das Wesen des Heidenthums überhaupt sich ein Urtheil zu bilden.

Eine überaus reiche Literatur theils über das ganze Gebiet des antiken Heidenthums, theils über einzelne Gebiete steht uns zu Diensten.

18. Auf wenigen Gebieten der Literatur haben sich die Richtungen und Bestrebungen des hinter uns liegenden Jahrhunderts so deutlich ausgeprägt, wie in der Philosophie der Mythologie. Die geistige Revolution, welche in Frankreich der politischen voranging und sie begleitete, drückte sich in dem epochemachenden Werke von Dupuis aus, welches nach verschiedenen hieher gehörigen Aufsätzen im Journal des Savants und nach dem im Jahre 1781 herausgegebenen Mémoire sur l'explication de la fable im Jahre 1794 in 12 Bänden unter dem Titel erschien: Origine de tous les cultes ou religion universelle.

Der Standpunkt, welchen der Verfasser dieses Werkes einnimmt, ist unter anderen durch folgende Erklärung am Anfang bezeichnet:

„Ich werde nicht von den geoffenbarten Religionen sprechen, denn es giebt keine und kann keine geben. Alle sind Kinder des Vorwitzes, der Unwissenheit, oder des Eigennutzes und des Betruges. Die Götter sind nach meiner Ansicht Kinder der Menschen und ich denke, wie Hesiod, dass die Erde den Himmel hervorgebracht hat.“ (pref. XIII.) Man kann sich denken, dass von einem solchen Standpunkte aus nicht gezeigt werden konnte, wie der Polytheismus gegenüber dem ältern Monotheismus entstanden sei; es lag im Interesse des Verfassers, die Verehrung der Natur als das Primitive erscheinen zu lassen. Trotz seiner principiellen Unhaltbarkeit und der unvollkommenen Detailuntersuchung hat indess dieses Werk grössern Einfluss auf die Anregung unserer deutschen Mythenerklärung gehabt, als man sich gestehen mag.

19. Soweit sich auch die von Schelling, Creuzer und

Görres vertretene Auffassung von Dupuis entfernt, so sehr sie in vieler Hinsicht den Gegensatz zu ihr bildet, so hat das in der That gelehrte Werk des ungläubigen Republikaners doch mitgewirkt, die neue Speculation theilweise über die Linie besonnener Deutung hinauszudrängen. Das geistvolle Jugendwerk von Görres „Mythengeschichte der asiat. Welt“ (Heidelberg 1810, 2 Bde.) hat sich diesem Einflusse zwar in sofern entzogen, als an die Stelle einer monotonen Erklärung der Mythologie durch Astronomie, eine seelenvolle, meist ganz selbstständige Deutung tritt. Allein der Gegensatz von Heidenthum und Monotheismus wird nicht hinlänglich gewahrt. Das Heidenthum selbst wird zu einer Art von ehrwürdiger Patriarchenreligion erhoben.

„So war auch einfach, aber gross die Naturanschauung jener Zeit, der Widerschein der Titanenjugend lag auf ihr, die Zeugen hatten viel von der Vergangenheit zu reden, die Tradition lebte viele Alter fort, alle Stimmen führten in die Elementarwelt zurück. An den Pforten dieses Reiches, unter den Säulen des Eingangs, den Bergen, knieten die Menschen anbetend nieder und fragten um Kunde die Ströme aus dem verschlossenen Heiligthum und suchten des Donners Rede zu verstehen; im Feuer aber schlug der verborgene Geist herauf, vor ihm bestand kein Leben, ferne nur brachte es ihm Huldigung und nährend Opfer. Einfach war der Dienst, nicht Tempel und nicht Bilder. Sie sahen von der Erde auf, am Himmel war erst das wahre Feuerreich, da brannte immerdar die Sonne, da schlugen die Sterne, Wandelsterne und unbewegliche, wie Flammen durch die Dunkel, und es brannten ewig unversiegbar dort die Feuer, die sparsam auf der Erde glänzen. Da war der Feuerdienst Sternendienst geworden; die Sonne und das Himmelsheer, unter ihnen die dienenden Elemente, waren die grossen, unsterblichen Mächte, die Priester des Himmels; die Welt selbst der Gottheit Abglanz, sie, die durch sich ist, von keinem andern bedingt; die Religion also Pan-

theism in diesem Sinne. Und sie sahen mit Ehrfurcht der Gottheit in's strahlende Antlitz, und es fassten die Priester ihre Züge; und sie studierten die Elemente, ihre Häuser und ihr Treiben, und sie lernten Weisheit bei den Thieren; und sie beteten zu den Chören der Heiligen, die glänzend am Firmamente standen, und sahen Sonne und Mond durch ihre Haufen eilen und die Planeten.“ (Bd. I. S. 18 f.)[22])

20. Es folgte die Schelling'sche Philosophie der Mythologie, und die Creuzer'sche Symbolik war im Bunde mit zahlreichen Jüngern derselben Schule wetteifernd bemüht, dem Heidenthum Leben, Sinn und Zusammenhang zu schenken.

Man war nahe daran, die späten Fictionen der neuplatonischen Schule für uralte Denkmäler zu halten. So konnte man freilich ein gar anziehendes Gemälde von dem Reichthum und der Sinnigkeit der alten Mysterien schaffen. Es fehlte nicht viel, dass man die romantisch gestimmte Jugend zu neuen Eleusinien eingeweiht hätte. Die Enthusiasten[a]) wurden durch die Kritik eines Lobeck, welcher in seinem Aglaophamus die Creuzer'sche Erklärungsweise mit Erfolg zurückwies[b]), aus ihren Träumen erweckt.

21. Es war allerdings leichter, den zu rasch construirten Idealen antiker Mysterien kritische Bedenken entgegenzusetzen, als den ächten Cultus, wie er wirklich war, vorurtheilslos und mit besonnener Benutzung der gesichteten Urkunden zu reconstruiren. Während ein Nork den Zauberstab der Phantasie über die scheinbar sinnlosen Etymologien, wie über die unförmlichen Ruinen, ja auch den Auskehricht des Heidenthums ausstreckte, um ein System des Tiefsinns daraus aufzubauen,

---

22) Im Sinne von Görres ist das frische, reichhaltige Werk von Sepp geschrieben: Das Heidenthum. III Thle. Regensburg 1853.

a) Poetisch ist dieser Enthusiasmus von Schiller „Die Götter Griechenlands“ u. s. w. anticipirt.

b) Aglaophamus seu de theologiae mysticae graecorum causis. Königsb. 1829. 2 Bde.

schritt die Analyse der Quellen, namentlich auf dem indischen Gebiete unbeirrt vorwärts und bahnte einer vergleichenden Mythologie den Weg. Döllinger unternahm es, mit Anwendung einer streng historischen Methode das ganze alte Heidenthum zu schildern.[c]) Julius Braun dagegen, in die Fusstapfen von Röth eintretend, hat ein mythologisches Gebäude aufgeführt[d]), dessen Plan und Symmetrie durch geistreiche, aber auch allzu kühne Combinationen zusammengehalten wird, bei welchem er sich vermöge der Kühnheit der Durchführung denn auch bewusst ist, allen Andern mit Ausnahme von Röth, Movers und Jakob Grimm nichts zu verdanken, als das Material, die Zugänglichkeit der Urkunden u. s. w.[e]) Wie viel die folgende Darstellung den Vorgängen verdankt, muss sich von selbst zeigen, da die benützten Quellen angegeben sind.[f])

---

c) Heidenthum und Judenthum. Regensb. 1857. 885 S.

d) Naturgeschichte der Sage. München 1864. 2 Bde. — Beachtenswerth ist ferner: Theologie des Heidenthums. Von Ferdin. Stiefelhagen. Regensb. 1858.

e) I. 7.

f) Vgl. unsere Erklärung im Vorwort.

Zweiter Abschnitt.

Das Heidenthum bei den Nachbarn Israels, besonders das canaanitische und mesopotamische.

I. Der reine Naturcult. Sternencult.

22. Die erste Stufe des Abfalles von der wahren Gottesverehrung stellt sich in der Verehrung der Gestirne und der Elemente dar.[23]) Das ist der Cultus, welcher in den indischen Veda's vorherrscht. Bei den indogermanischen Stämmen scheint diese Art der Religion am frühesten aufgetreten und am längsten geblieben zu sein. Das Wort, welches Gott bedeutet — deus — wird auf den Begriff von Licht zurückgeführt.[a]) Der höchste unter den vedischen Göttern ist Indra, der Gott des leuchtenden Himmels, der blauen Luft und der Gewitter. Ob auf semitischem Boden ein ähnlicher Cult der Gestirne ohne mythologische Beimischung je geherrscht habe, ist schwer zu entscheiden. Im Buche Job wird auf die Versuchung Rücksicht genommen, welche der Cultus der Sonne und der Gestirne auf den Verehrer des wahren Gottes ausüben könnte. „Wenn ich nach dem Lichte schaute, da es glänzte, und auf den Mond, wenn er prächtig wandelt, und heimlich ward mein Herz bethört und meine Hand hätte von meinem Munde den Kuss genommen“ u. s. w. Job 31, 26.

---

23) Sap. Salom. XIII. 2 ff.

a) Lassen, indische Alterthumskunde. I. S. 756.

Die Kusshand hat sich, wie es scheint, auf punischen Votivtafeln verewigt, wo eine gegen den Himmel gehobene Hand, zwischen die Bilder von Sonne und Mond emporgeschwungen, offenbar der Ausdruck der Huldigung sein soll.[b])

Wenn Job in Nordarabien lebte, so dürfen wir bei der angeführten Stelle an die altarabische Verehrung der Gestirne denken.

Jedenfalls mag man, wenn in der heiligen Schrift von der Verehrung der Sterne gesprochen wird, an die bei dèn Arabern gebräuchliche Form denken; obwohl auch die Phönizier einen Astralcultus hatten.

Aus einer verhältnissmässig späten Zeit — nämlich jener des Jeremias — erhalten wir die Nachricht, dass der König Josias mit verschiedenen Attributen des Götzendienstes entfernt habe: „Jene, welche Rauchwerk anzündeten, dem Baal und der Sonne und dem Monde und den zwölf Zeichen (מזלות) und der ganzen Heerschaar des Himmels.“ 2 (4) Kön. 23, 5. Die auf den Dächern der Häuser dargebrachten abgöttischen Räucherungen, wogegen Jeremias eifert (19, 13. 32, 29.), galten den Gestirnen.

23. Von einzelnen Gestirnen, als Gegenständen göttlicher Verehrung, treten die Planeten hervor.

Sehr früh wurde Saturnus verehrt, wie aus der vielgedeuteten und auch missbrauchten Stelle Amos V, 26. hervorgeht. Gott macht dem Volke darüber Vorwürfe, dass es zu einer Zeit, da ihm wegen seiner Armuth die mosaischen Opfer erlassen waren, doch Mittel fand, verschiedenen Götzen und namentlich dem Saturn zu opfern. „Habt ihr mir etwa Schlachtopfer oder Speisopfer dargebracht, Haus Israel, während 40 Jahren in der Wüste? — Doch die Kapelle (סכות) euers Königs (oder Moloch's מלככם) und den Kijûn eures Bildes,

b) S. Sitzungsberichte der k. bayer. Akademie der Wissenschaften. 1864. II. 4. S. 303.

den Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht hattet, habt ihr umhergetragen. Die LXX und Actus VII. 43. haben hier deutlich Ῥαιφάν; andererseits ist Kaiwân im Arabischen sicher der Saturn (s. Gesen. thes. כִּיּוּן und Movers, Phöniz. I. S. 289 ff.).

Jupiter als Planet scheint in Gad (Jsai 65, 11.) vorzuliegen. גָּד heisst Glück, die Araber nennen den Jupiter das grosse, die Venus das kleine Glück. Eine andere Bezeichnung ist Bel (בֵּל), Belus, unter welchem Namen dieses Gestirn bei den Babyloniern bekannt war. Isai. 46, 1. Jerem. 50, 2. 51, 44.

Mars wird als Gottheit der Kuthäer 2 (4) Kön. 17, 30. unter dem Namen נֵרְגַל genannt; wenn anders die Zusammenstellung dieses Namens mit נֵרִיג (zabisch Mars) und dem arabischen merîch sicher ist. (S, unten §. 35.)

Mercur wird von Mehrern im נְבוֹ erkannt, welcher bei Isaias 46, 1. als babylonische Gottheit vorkommt.

Venus wird in Meni Is. 65, 11. vorausgesetzt.

Der Mond ist unter der Königin des Himmels gemeint, von welcher die Schrift öfters redet. Jerem. VII. 18. XLIV. 17. 18. 19. 25. — Ausdrücklich Deut. 4. 19. 17, 3. (Vgl. unten §. 32.)

Es versteht sich von selbst, dass in dieser Reihe die Sonne nicht fehlen kann, die denn auch ausdrücklich in den Stellen vom Astralcult Deut. 4, 19. 17, 3. erwähnt wird.

24. Die Phönizier verehrten zu den sieben Planeten hinzu als achte Götterpotenz den Himmelskreis, den sie Esmun nannten. (Movers, I. S. 528.) Esmun heisst: „der achte“, doch lag es nahe, obwohl etymologisch keine Verwandtschaft der Bezeichnungen besteht, auch S'amaim „Himmel“ herbeizuziehen. (Vgl. unten §. 37.)

Dass die Hebräer, wenn und so weit sie sich dem Astralculte hingaben, bald die ganze Octave dieser Kabiren[24]), bald

---

24) Dass die Kabiren die Planeten waren, meint Movers. Nach allem, was wir wissen, war es eine Zusammenstellung von Göttern verschiedenen Ranges unter dem Gesichtspunkte des Schutzes. S. unten.

einzelne verehrt haben, ist natürlich. Nach einer von Chwolsohn mitgetheilten und von Krehl[a]) wiederholten Stelle des al-Dimishki theilten sich die Araber in folgender Art in die Verehrung der Gestirne: „Die Himjariten verehrten die Sonne, bekehrten sich aber dann zum Judenthum, wie der Stamm Kinâna, welcher früher den Mond angebetet hatte. Die Stämme Lahm und Gudâm beteten den Stern Jupiter (المشترى), Asad den Mercur (عطارد), Tasm die Hyaden, Kais den Sirius, Tajj den Canopus (سهيل) an."

Es versteht sich von selbst, dass die Hebräer, wenn sie den Mars oder Mercur verehrten, nicht nothwendig jener Form dieses Gottes huldigten, welche zufällig in der Bibel erwähnt wird, nämlich als Nergal und als Nebo. Es lag am nächsten, die bei den Phöniziern gewöhnliche Form zu adoptiren.

Im phönizischen Cult kommen nun allerdings die am meisten gefeierten Gestirne als Gegenstände göttlicher Verehrung vor; aber wir haben da nichts weniger, als einen reinen Astralcult. Wie in der Cultur der Phönizier überhaupt mannigfache Einflüsse und Beziehungen sich durchkreuzen, so ist ihre Mythologie und ihr Cultus offenbar das Ergebniss verschiedenartiger Umgestaltungen des Heidenthums. Es ist keine leichte Aufgabe, das Wesen der beiden Hauptgottheiten, Baal und Astarte, zu bestimmen, wenn man nicht darauf ausgeht, willkührliche Constructionen an die Stelle der historischen Wirklichkeit zu setzen. Wir wollen es indessen versuchen.

II. Baal und Astarte.

25. Von den Phöniziern (Canaaniten) drang jedenfalls die Verehrung des Baal und der Astarte in Palästina ein. Der Cult dieser beiden Gottheiten trat so stark hervor, dass alle andern Götter dadurch verdunkelt wurden. Die Schrift spricht

---

a) Ueber die Religion der vorislamischen Araber. Leipzig 1863. S. 8.

sehr oft von demselben, als dem eigentlichen Gegensatze der ächten Gottesverehrung; die Phönizier hielten ihn nicht bloss in der Heimath sehr hoch, sondern verbreiteten ihn auch in die Colonien. Trotz dieser weiten Verbreitung und ungeachtet vieler zerstreuter Erinnerungen in Denkmälern und bei verschiedenen Schriftstellern ist es doch schwer, den Ursprung und das Wesen dieser Art der Götterverehrung zu bestimmen. Selden war der Ansicht, dass Baal ursprünglich Gott bezeichnet habe, so dass auch die Verehrer des wahren Gottes sich dieses Namens bedienen konnten. Eo primum fuisse summum et ineffabilem omnium rerum creatorem designatum merito sentias. . . . Populus Dei Baalem suum pie satis eum vocabant, priusquam ob vocem illam ad profana numina frequenter nimis traductam idipsum ipse Deus vetaret. (De diis Syris. Leyden 1629. p. 195 f.). Vgl. Oseas, II. 16.

Derselbe erinnert daran, dass in der babylonischen Auffassung von Belos (*Βῆλος*)[b]) die Idee vom allmächtigen Urheber der Dinge erscheine. Nach einer wahrscheinlich aus Berosus genommenen, bei Eusebius (praep. evang. IX. 41.) bewahrten Stelle bestand am Anfange Alles aus Wasser, dessen Gesammtheit Thalassa — Meer — hiess. Bel habe diesem Zustande ein Ende gemacht, indem er jedem Dinge einen bestimmten Ort anwies. (S. Movers, I. S. 269.) Mythologisch stellte diess Berosus (s. Müller, fragm. hist. graec. t. II. 1848. p. 497) so dar, dass Belos die Omorka in zwei Hälften getheilt habe, wovon die obere der Himmel, die untere die Erde wurde. Jedenfalls erscheint hier Belos als Weltbildner.

Hatte Selden Recht, diesen Begriffen von Baal für Babylon voranzustellen, so irrte er doch, wenn er aus Sanchuniathon entnehmen wollte, dass Baal bei den Phöniziern geradezu

---

b) Dass *Βῆλος* aus בֵּל, בַּעַל entstand und dieses dem palästinens. בַּעַל gleichbedeutend sei, ist sicher.

die Sonne als der höchste Gott des Himmels sei. „Deinde (sagt Selden an der angeführten Stelle weiter), ut fit corruptis moribus et in superstitionem pronis, solem forte primo quem *μόνον Οὐρανοῦ Θεόν*, id est solum in coelis Deum putabant Phoenicii (ita scribit Philo Bybliensis Sanchoniathonis interpres) sub hoc nomine venerabantur. Wir werden sehen, dass die Sonne eine Phase der Baalgottheit war, aber geradezu für Helios können wir Baal nicht nehmen. — Nach Philo Byblius (s. Müller, fragm. III. p. 568) nimmt *Ζεὺς Βῆλος* wenigstens in der Göttergenealogie eine untergeordnete Stelle ein.

26. Nach Thallus (unter Kaiser Tiberius) wäre Belos eine historische Persönlichkeit, auf welche später göttliche Eigenschaften übergetragen wurden. (S. bei Müller, fragm. III. p. 616.) Hievon geht Görres aus, wenn er (Mythengesch. der as. Welt. 1810. I. S. 269 f.) sagt: „Mit Bal beginnt die Geschichte Chaldäa's, er ist wie Mahabad erster König (Eustath. ad Dionys. perieg. vers. 1010), leitete die Wässer ab, erbaute Babylon (Euseb. praep. ev. l. IX. p. 63), ordnete die Verfassung und den Dienst, Weltweiser erfand er die Sternkunde, die in der Folge die Chaldäer pflegten, in Babel sah man nach Strabo sein Grab und seine Pyramide. Aber nicht einen Bel allein kannte die Geschichte, eine ganze Reihe Beline folgten sich einander und gemeinschaftlich war der Name diesen Königen und den Himmelskörpern, deren Verehrung im Lande herrschte. (Servius ad Aeneid. I. v. 646.) Der älteste dieser Bels ist der des Herodot, Bal Uranus, der Umkreis des ganzen Himmels.“ Nach den angeführten Zeugnissen tritt uns in Baal jedenfalls ein Heros des Alterthums in sagenhafter Gestalt entgegen. Der anthropologische Mythus hat sich seiner bemächtigt.

27. Eine Vermittelung der mythischen und kosmischen Momente hat unlängst Julius Braun (Naturgeschichte der Sage. 1864. I. S. 146 und öfters) versucht. „Wenn für einen

Theil der menschlichen Gemüther oder des menschlichen Gemüthes das Bedürfniss nach menschlicher Verwandtschaft vorwiegt — das Bedürfniss nach Göttern, in deren menschliche Leiden und Freuden man seine eigenen werfen kann — so ist doch ebenso unläugbar vorhanden das Bedürfniss, sich über die Menschlichkeit zu erheben und die Unbegreiflichkeit kosmischer Höhen und Tiefen anzubeten."

Mir scheint die Erklärung aus der Voraussetzung einer Urkraft, welcher stufenweise wie die Gestirne, so auch die Menschenseelen durch Emanation entquellen, näher zu liegen. Die Emanation ist der Boden, an welchem sich die scheinbar entferntesten Momente zur Einheit zusammenziehen.

Unter dieser Voraussetzung ist es begreiflich, das wir verschiedene Baale, namentlich: Baal — Chamman, B. — Berith, B. — Peor, B. — Samim, B. — Zebul, B. — Zebub, B. — Gad u. s. w., haben.

In der Bibel wird Baal schlechtweg mit dem Artikel habaal genannt. Unter diesem Namen muss sich der oberste Begriff darstellen, den man mit Baal verband. Vernehmen wir hierüber Movers (I. 184).

Dieser Forscher sagt: „Baal galt demnach, wo er verehrt wurde, in Babylonien, Libyen, Syrien, bei den Phöniziern, wie bei den alten Israeliten als Sonnengott, und dieses vorzüglich als Träger und Princip des physischen Lebens und der zeugenden, fortpflanzenden Naturkraft, die als ein Ausfluss aus seinem Wesen betrachtet wurde. Er ist . . . besonders unter diesem Gesichtspunkte Adonis, die Frühlingssonne, welche die verstorbene Natur aus dem Winterschlafe weckt und eine jugendlich üppige Vegetation in der Pflanzenwelt hervorruft. Allein Baal trägt den ganzen, vollen Begriff der Gottheit in den Naturreligionen des Alterthums: er ist nicht bloss das zeugende, sondern auch das erhaltende und zerstörende Princip; und da Saturn als das erstere, als das Princip der Ordnung, Einheit und Nothwendigkeit im Weltorganismus betrachtet

wurde, Mars aber, besonders gedacht als wildes, zerstörendes Feuer, für die Ursache aller Unordnung, Zwietracht und Disharmonie im Naturgange galt, so kann Baal auch unter den Gesichtspunkt beider fallen."

28. Man sieht, dass Movers Anstand nimmt, für die Erklärung der Bedeutung des Baal die Vorstellung von der Sonne ausschliesslich zu Grunde zu legen, weil in den Urkunden offenbar ein höherer Begriff angedeutet ist. Es würde ihm wohl gelungen sein, in der Erklärung der inneren Entwickelung der phönizischen Götterreihe zu einem klaren Ergebnisse zu kommen, wenn er zwei Begriffe gehörig geltend gemacht hätte: jenen der Emanation und jenen des Dualismus. Wo zwei Grundwesen mit entgegengesetzten Attributen sich gegenüber stehen, ist ein Antrieb zur Bewegung gegeben, wie andererseits von vornherein ein Streben nach Aufhebung der Bewegung und der gegenseitigen Lebensverbindungen. Ich habe früher[c]) die Parallele von Siva und Parwati aus der indischen Mythologie herbeigezogen, um das Wesen des Baal wie der Astarte zu erklären. Siva führt wirklich den Beinamen Îsa „Herr", Isvara, was mit Baal übereinstimmt, wie andere Momente.

Gegenwärtig lasse ich dahin gestellt sein, ob zwischen dem phönizisch-babylonischen Cult des Baal und dem Sivaismus ein historischer Zusammenhang bestehe. Der Cult des Siva ist in Indien bedeutend später, als der Auszug Israels aus Aegypten; wenn man nicht annehmen will, dass die nichtarischen Urbewohner Indiens zur selben Zeit schon Sivaverehrer waren, da die Veda's aus einer arischen Priesterinnung hervorgingen.

29. Sicher aber erklärte sich der Zusammenhang der phönizischen Mythologie unter sich und das Verhältniss der bedeutendsten Cultushandlungen zu ihr, wenn angenommen

c) In der ersten Ausgabe dieser Alterthumskunde.

würde, dass Baal Licht, Kraft und Geist, Astarte aber die Materie repräsentire. Der seinem eigentlichen Wesen nach absolut neben der materiellen Natur bestehende Geist kann auf diese wirken und wird so als ihr Gemahl und Herr gedacht (beide Bedeutungen hat Baal). Weil durch ihn der Stoff in Bewegung gesetzt wird und die hervorgerufenen Bewegungen zur Erkenntniss kommen, aber auch zugleich in ihm ihre wesentliche Nichtigkeit inne werden, so ist ein und dieselbe Potenz ein Gott des Lebens und des Todes, der Zeugung und der Zerstörung. Es kann im Dualismus nur zwei Grundwesen geben, ruhender Stoff und ruhender differenzloser Geist; wenn es zwischen ihnen Verbindungen giebt, so können es nur zufällige, vorübergehende sein. Durch die Verbindung der geistigen Substanz mit der materiellen wird zwar die uns sichtbare Mannigfaltigkeit der Dinge hervorgebracht und bei dieser Hervorbringung zeigt sich der Geist oder die Lichtkraft als Gemahl (Baal) der Leiblichkeit, es entwickelt sich durch ihn in ihr ein Aufeinanderfolgen von verschiedenen Erscheinungsmomenten (Kronos wird durch Rhea Vater vieler Gezeugten); aber was ewig und wesenhaft getrennt nebeneinander bestand, kann nur eine zufällige Einigung eingehen. Die Früchte der Vereinigung müssen als pures Spiel wieder vergehen (Kronos frisst seine Kinder; Siva als Bhairawa ist schreckliche Vernichtungsmacht, ebenso Parwati als Durga). Im Dienste dieser dualistischen Weltpotenzen kann der Cultus sich an die sichtbare Vereinigung beider zur Hervorbringung der uns umgebenden Lebensformen, oder an die abstrakte Trennung halten. Daher im Cultus auf der einen Seite bachantische Freude, auf der andern das Gegentheil. Insofern der Cultus sich zur Grundidee eines ewigen Gegensatzes von Geist und Materie erhebt, also nach Vollkommenheit strebt, muss er der Natur voraneilen und durch Selbstverstümmelung, Menschenopfer und andere Akte einer Ascese der Vernichtung die Täuschung der Verbindung von Stoff und Geist zerstören.

30. Will man übrigens einen solchen, oder ähnlichen Dualismus zur Erklärung des Zusammenhanges der phönizischen Religion anwenden, so wird man den Geist auf keinen Fall abstrakt, sondern concret als Aether, Himmelskreis, Licht oder Feuer, oder als alles dieses zusammen nehmen müssen.

Es dürfte der Wahrheit am nächsten kommen, wenn wir dem Baal im Allgemeinen, also dem Baal wie er in der Bibel ohne weitern Beisatz (mit dem Artikel bezeichnet ha-baal) vorkommt, die Bedeutung Himmel in der Art beilegen, dass Aether, Licht und Feuer mit in den Begriff eingeschlossen ist. So wird Herodot (I. 181) den babylonischen Bel verstanden haben, den er *Ζεὺς Βῆλος* nennt. Für den Cultus war aber auch dieser Begriff zu abstrakt und hoch. Wie der griechische Zeus von der Mythologie lokalisirt und personificirt wurde, so geschah es mit Baal.

Zunächst erscheint er dann allerdings als Sonnengott, dessen Verehrung bei den Phöniziern, wie bei den Aegyptern vor allen andern Arten und Beziehungen religiöser Huldigung am meisten hervortrat. *Φοίνικας καὶ Αἰγυπτίους πρώτους ἁπάντων κατέχει λόγος ἥλιον καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας θεοὺς ἀποφῆναι μόνους τε εἶναι τῆς τῶν ὅλων γενέσεώς τε καὶ φθορᾶς αἰτίους.* Eusebius praep. ev. l. I. p. 27. (S. Movers, I. S. 162.) In der Sonne tritt die imponirendste Manifestation der schaffenden Naturkraft hervor, wenn man das Ganze nicht als Schöpfung Gottes fasst.

Als Sonnengott wird Baal durch den Beisatz hammân bestimmter bezeichnet.[25])

---

25) Dass er als solcher in Baalbek in Cölesyrien vorzugsweise verehrt wurde, dürfen wir daraus schliessen, dass einerseits der erste Theil des Namens deutlich diese Gottheit nennt, andererseits die Griechen die Stadt Heliopolis nannten. (*Ἡλιούπολις* Strabo, ed. Kramer, II. S. 302.) Der zweite Theil des Namens ist dunkel. Ich möchte indessen als nicht unwahrscheinlich annehmen, dass בֵּךְ oder בָּךְ mit בכה „Weinen" zusammenhängt und eine Hinweisung auf die hier gebrachten Menschen-

Die Bezeichnung Baal 'Hammân erscheint sehr oft in phönizischen Inschriften. 'Hammân kann „Erwärmer", „Wärmespender" heissen.[a]) Symbole dieser Eigenschaft waren Säulen, welche vermuthlich Flammen sinnbilden sollten. Diese Säulen hiessen ebenfalls 'Hamman, wie man die bekannten Säulen mit dem Mercuriuskopfe Hermae nannte, während sie eigentlich trunci Hermae waren. Schon das mosaische Gesetz nimmt auf den Fall Rücksicht, dass die Israeliten sich solche Sonnenbilder aufstellen würden. Destruam excelsa vestra et simulachra (Hammane-kem) confringam. Lev. 26, 30. Als zur Zeit des Jeremias König Josias die Altäre Baals zerstörte, fand er (neben ihnen?) auf der Höhe auch solche Hammanim, 2 Chr. 34, 4. Trotz dieser Zerstörung findet noch Ezechiel Veranlassung, die Berge Israels anzureden und zu sagen: Siehe, ich will das Schwert über euch bringen und eure Höhen zerstören, eure Altäre abbrechen und zertrümmert sollen eure Bilder ('hammanim) werden. (Ezech. 6. 4.)

Ueber die Struktur jener Säulen, welche die Schrift hammanim nennt, lässt sich nichts sicheres sagen. Auch ist es blosse Vermuthung, wenn sie mit den ägyptischen Obelisken, als deren Nachahmung im Kleinen sie gelten könnten, zusammengestellt werden. Da die Obelisken wahrscheinlich mit dem Sonnencult in Verbindung stehen[b]), dürfte man von den kleinen Obelisken in Palästina auf das Vorhandensein eines ähnlichen Cultes schliessen.

---

opfer enthält. Vielleicht führt der Tempel *τοῦ Βαλανίου*, den Theodosius in Heliopolis zerstören liess (s. Reland, S. 587), auf בעל ענית oder בעל אניה „der Baal der Trauer". Man vergleiche Abel Mehola „die Trauer des Tanzes".

a) Vgl. Movers, Phönizier. I. S. 181. — Ueber den Sonnencult in Nisa am Libanon s. P. Bourquenoud in den études relig. 1865, Nr. 36 und 1866, Nr. 40.

b) Vgl. Lauth, Obelisken und Pyramiden in den Sitzungsber. der k. b. Akademie der Wiss. 1867. L. I. S. 98 ff.

32. Sicher wurde hier der Mond und zwar als Göttin von den Canaanitern und den arabischen Stämmen der Nachbarschaft verehrt. Die Araber nannten diese Göttin Alilat. (S. Ludolf Krehl, über die Religion der vorislamischen Araber. 1863. S. 43.) Wir werden kaum irren, wenn wir in ihr die „Königin des Himmels" erkennen, über deren Cult Jeremias den Israeliten Vorwürfe macht. (Jerem. 7, 18. 44, 18. f. 25.) Vgl. oben §. 23. Gesenius schwankte früher (1833 im Lexicon manuale), ob er darunter die Mondgöttin oder Venus-Astarte erkennen soll; später im Thesaurus (II. S. 796. 1840) meinte er, die „Königin des Himmels" könne kaum eine andere Gottheit, als die „Mondgöttin" d. h. die Astarte[c]) sein.

Sicher ist, dass die Göttin Astarte (עַשְׁתֹּרֶת) neben dem Gotte Baal früh in der Bibel erscheint (Jud. II. 13. X. 6. 1 Sam. VII. 4. XII. 10.) und selbständig vorkommt (1 Sam. 7, 3. 1 Reg. 11, 5. 33. 1 Sam. 31, 10.)[d]). Dürfen wir bei den Phöniziern ein mythologisches System voraussetzen, so möchte die oben im Abschnitte über Baal gegebene Bestimmung des Wesens der Astarte die annehmbarste sein. Sie ist die passive Seite der Natur, die Materie.

Der Name ist fremdartig und man hat an eine Erklärung aus dem Arischen gedacht (Stâre im Zend Stern; astrum ἀστήρ u. s. w., s. Gesenius Thesaur.); aber es lässt sich nicht nachweisen, dass unter diesem Namen bei den Indiern oder Persern eine Göttin verehrt ward. Dagegen kommt im ägyptischen Pantheon eine Göttin Hathor vor (s. Schwartze, das alte Aeg. I. S. 2094). Bunsen (Aeg. I. S. 490) findet in ihr eine bestimmte Form der Göttin Isis; er äussert sich so über sie: „Isis mit den Hathorhörnern und der Sonnenscheibe dazwischen,

c) Fürst findet die punische Tanith in der Königin des Himmels.
d) In der Stelle 1 Kön. 11, 4. wird Astarte vorzugsweise als Göttin der Sidonier bezeichnet.

Scepter und Leben, bisweilen auf der Scheibe das Zeichen der Nephthys oder auch im Hauptschmuck den Uräus. Sie heisst göttliche Mutter, Herrin des Himmels, des Osiris Schwester." [26]) Bestätigt wird diese Zusammenstellung durch den Umstand, dass nach einer bei Eusebius (praep. Ev. I. 10) aufbewahrten Stelle des Sanchuniathon sich die Astarte einen Stierkopf (*κεφαλήν ταύρου*) als Zeichen der Herrschaft (*βασιλείας παράσημον*) aufsetzte. Damit stimmt es überein, dass in der Genesis (14. 5.) Aschtoreth Karnaim, d. h. „gehörnte Astarte", als Name eines Ortes in Basan vorkommt.

Ist diese Göttin die personificirte Materie, so fällt es nicht auf, dass sie als Mondgöttin erscheint. Die schnellen Wechsel des Mondes bilden dem unwandelbaren Bestande des Sonnenlichtes gegenüber einen so starken Contrast, dass man, wenn in der Sonne das Bild der Naturkraft und des belebenden Geistes sich darstellt, leicht darauf kommen konnte, die den mannigfachsten Wechseln unterworfene Materie im Mond verkörpert zu sehen.

Dieses wechselnde Leben ist der Wirkungskreis der sinnlichen Liebe; so erklärt es sich, dass diese Göttin dem Leichenwesen, wie der Liebe präsidirt.

Wie diese Gottheit in anderer Form bei den Babyloniern, in anderer bei den Syriern und Phöniziern verehrt wurde, aber doch wieder die Namen Mylitta, Astarte, Dea Syra, Coelestis auf ein und dasselbe Götterwesen hindeuten, hat Movers untersucht (I. S. 377 u. öft.).

Für das Verständniss der heiligen Schrift genügt es zu wissen, dass diese Göttin insbesondere als Macht der Liebe angesehen und durch die üppigste Art von Verehrung anerkannt wurde. Paphos und Amathus auf der Insel Cypern,

---

26) Dass bei den Aegyptiern die Astarte als die phönizische Gottheit mit dem in der Bibel gewöhnlichen Namen auf den Monumenten bezeichnet wird, schliesst ihre Verwandtschaft mit Hathor nicht aus.

Hireapolis oder Mabug im nördlichen und Heliopolis im mittleren Syrien[a]) waren die bedeutendsten, aber nicht die einzigen Orte, an welchen dieser Cult sich bis zur Zeit von Constantin und darüber hinaus erhielt. In Aphaca[27]) am Libanon war neben einem Tempel der Göttin auch der heilige See der Aphrodite, über welchen Mons. Mislin (die heiligen Orte. I. S. 434 ff.) Bericht erstattet hat. Von diesem Cultus wird weiterhin die Rede sein.

Der Talmud (Bab. zu Mischnah Abodah. C. I. §. 3) erwähnte den Tempel der Göttin Derketo (תרעתא) zu Mabug und jenen der Zerifa (צריפא) zu Askalon. Wenn der letztere Namen richtig geschrieben ist, dürfte er durch das arabische ظريفة Zerifa, die Schöne, Anmuthige, erklärt werden. Nach Diodor von Sicilien (s. Reland s. v. Ascalon) wurde bei Ascalon die Venus verehrt.

III. Tammus, Moloch und die übrigen Götter.

33. In Byblos war der Cultus der syrischen Göttin mit jenem des Adonis vereinigt (Movers, I. 191 ff.). Dieser Gott kommt in der Bibel unter dem Namen Tammuz (תַּמּוּז) vor. Es ist bisher nicht gelungen, eine passende semitische Etymologie dieses Namens aufzustellen. Gesenius weist (1833) zwar auf תמוון hin, was von מוז hergeleitet, „furchtsam" heissen könne. Aber er legt selbst keinen Werth auf diese offenbar unbrauchbare Erklärung. Im Thesaurus (1853) hat Rödiger die Erklärung Hävernicks berücksichtigt, wonach מסס zu Grunde läge und Tamsûs das Zerfliessen, also den *ἀφανισμὸς Ἀδώνιδος* bedeuten könnte. Wollte man

a) Ritter, XVII. S. 241.

27) Der See Jamuna (Leimun) und mit ihm das alte Aphaca, oder Aphec, liegt am eigentlichen Libanon, westlich vom Ursprung des Orontes, nördlich von Baalbek, südlich von G'. Makmel und dem Cedernwalde. S. auch Robinson, neuere biblische Forschungen. S. 790 ff. Movers, I. 190 f. Ritter, XVII. S. 554 ff. 300 ff.

zu einer arischen Deutung sich wenden, so könnte man an: tanu-mukta, vom Leibe befreit, oder: tanu-muschita, dessen Leib geraubt ist, denken.

Das Einfachste jedoch scheint mir, die ägyptische Erklärung anzunehmen. Toms heisst „begraben"; ettoms „Sepultus, abditus" (Peyron, S. 244) was ungezwungen auf Adonis passt. Der Name Adonis ist aber dann nicht aus dem semitischen אדון zu erklären, was bekanntlich „Herr" bedeutet, sondern es ist eine gräcisirte Form für Ettoms.[28]) Die ganz genaue hebräische Uebersetzung wäre dann: בַּעַל צְפוֹן der „verborgene Baal"; wie man vielleicht in Exod. XIV. 2. 9. Num. 33, 7 vokalisiren muss.

34. Wie der phönizische Tammuz jedenfalls sachlich und wahrscheinlich auch sprachlich mit Aegypten zusammenhängt, so auch der moabitische Gott Kemôsch (כְּמוֹשׁ), wofür LXX χαμώς, die Vulgata Chamos spricht. Die Moabiter haben diese Gottheit derart bevorzugt, dass sie geradezu (in der Poesie) „Volk des Chamos'" genannt werden. Num. XXI. 29. Vgl. 1 Kön. 11, 7. 2 Kön. 23, 13. Jerem. 48, 7. — Ich habe früher[a]) die im Syrischen vorkommende Bedeutung benützt, um diese Gottheit als „Alp" zu deuten.[b]) Es ist indess undenkbar, dass ein Volk das Alpdrücken zu seiner Hauptgottheit erhoben habe.

Dagegen liegt es nahe, dass die Bibel dem ächten Namen des Götzen eine Wendung gab, wodurch der Abscheu gegen dieses unheimliche Wesen ausgedrückt wurde. Zu einem solchen Ausdruck des Abscheues war Grund genug vorhanden, wenn der moabitische Gott identisch mit dem ägyptischen Pan

---

28) Ob wir an den begrabenen Osiris zu denken haben, oder ob Tammuz der Atum in der zweiten Reihe der ägyptischen Götterordnung ist, wird vielleicht durch ägyptische Studien aufgehellt.

a) In der ersten Ausgabe dieser Alterthümer.

b) Kemôscho heisst im Syrischen Ephialtes (Alp). Le cauchemar heisst im Arabischen kâbûs.

ist, welcher Khem genannt und auf Bildwerken in der unanständigsten Art ithyphallisch dargestellt wird. Sein Cult herrschte primitiv in jenem Nomos, den die Griechen Panopolites nennen, in der Stadt *Χέμμις*, welche nun Achmîm genannt wird. Stephanus von Byzanz sagt von *Πανὸς πόλις* wörtlich: *ἔστι δὲ καὶ τοῦ θεοῦ ἄγαλμα μέγα ὀρθιακὸν ἔχον τὸ αἰδοῖον εἰς ἑπτὰ δακτύλους* ....[c]) Suidas stellt diese ägyptische Gottheit mit Priapus zusammen. Hiezu passt das, was uns der heil. Hieronymus über Chamos mittheilt, den er mit Beelphegôr (בעל פעור) identificirt. Er sagt im Commentar zu Oseas IV. 14. ... Colentibus maxime feminis Beelphegor ob obscaeni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appellare; und zu Oseas IX. 10. Denique interpretantur Beelphegor idolum tentiginis. (Vgl. Gesen. Thesaur. s. v. פְּעוֹר), habens in ore, id est in summitate, pellem, ut turpitudinem membri virilis ostenderet. Dass mit diesem moabitischen Priapus Kemôs identisch sei, sagt der heil. Hieronymus im Commentar zu Jesaias XV. 2.: In Nabo erat Chamos idolum consecratum quod alio nomine vocatur Beelphegor.

35. Eine ganze Gruppe von Göttern aus Gebieten, die dem phönizisch-babylonischen Kreise angehören, nennt uns eine Stelle der Bibel, welche darüber Bericht erstattet, wie die Colonisten, welche der König von Assyrien in das entvölkerte Samarien gebracht habe, ihre heimathlichen Götter nach Palästina gebracht hätten. (2 Kön. 17, 29 ff.) Die Babylonier machten sich Suchoth-benoth (סֻכּוֹת בְּנוֹת). Nach der gewöhnlichen Erklärung wären das die Zelte, in welchen bei gewissen Festen junge Frauen und Mädchen in der Nähe eines Tempels sich preisgaben, vermöge eines abscheulichen Gebrauches, den Herodot (I. 199.) und Andere den Babyloniern zuschreiben. Nach der Analogie der übrigen Namen muss

---

c) Vgl. indessen Brugsch, Geographie des alten Aegyptens. I. S. 212 f. — Ueber Baalphegor vgl. auch Kircher, Oedipus. I. p. 265 ff.

man indess geneigt sein, ein Götterbild oder Emblem eines Gottes zu verstehen. Die Rabbinen machen aus Succoth benoth eine Gluckhenne. (Sanhedrin 63. b. S. Kircher, Oedipus. I. S. 355.) Auffallend ist, dass im Indischen Sikhivahana (von Sikhi, Pfau, und vahana, Wagen) der auf dem Pfau reitende Kriegsgott Kartikeya heisst.

Die Cuthäer (אַנְשֵׁי כוּת), also diejenigen Colonisten aus Südmesopotamien, nach welchen die Samaritaner von den Juden benannt wurden, brachten den Gott Nergal (נֵרְגָל) mit. Es lag nahe, diesen Namen mit Nerîg zu vergleichen, was bei den Mendäern den Mars bedeutet, während die Araber dafür Merîch (مريخ) sagen.[d])

Damit stimmt der Talmud nicht überein, welcher in Nergal einen Hahn (תַּרְנְגוֹל) sieht (Sanhedrin b. f. 63. b.), welcher der Sonne geweiht war (Chwolsohn, II. 87.). Zur Rechtfertigung dieser rabbinischen Auffassung hat ein neuester Mythologe[e]), welcher den Hahn mit Typhon-Ares in Verbindung bringt, Folgendes bemerkt: „Vor einer Hahnfigur auf dem Altar sieht man einen anbetenden Priester auf altbabylonischen Cylindern (Layard, N. and B. 583.), und eine Hahnfigur auf Kandelaberfuss ist heute noch das Idol der Teufelsanbeter im kurdischen Gebirg. Nach rabbinischer Ueberlieferung giebt es einen Hahn, dessen Füsse auf der Erde stehen und dessen Haupt in den Himmel reicht. Am jüngsten Tag werden die Kinder Israels ihn sammt dem Leviathan (der dasselbe ist) verzehren. (Movers, I. 384.) Er ist also Ares-Ahriman, der Satan selbst, und hinterlässt noch dem germanischen Teufel eine Hahnenfeder und ein Hahnenbein."

Die Leute von Hamath verehrten den Aschima (אֲשִׁימָא). Es klingt wie eine gehässige Erfindung, wenn der Talmud darunter einen kahlen Bock (Sanhedrin f. 63. b. ברחא קרחא)

---

d) So Gesenius (Thesaur.) nach dem Onomastikon von Norberg.
e) Julius Braun, Naturgeschichte der Sage. II. 19.

versteht. Man wird sich indessen erinnern müssen, dass der griechische Pan, aus dem man sogar eine Art Schöpfungsgeist (s. Braun, I. 431.) macht, ebenso, wie der ägyptische Mendes theilweise, oder ganz die Bocksgestalt hat.

Dass die gläubigen Samariter für „Gott" Asima sagen und dieses Wort sogar im Pentateuch für Elohim gesetzt haben, ist von Ebn Esra in der Vorrede zu Esther behauptet worden. Schon Seldenus (s. 327 f.) hat hierin eine jüdische Gehässigkeit gesehen. Gegenwärtig findet sich keine Spur hievon im Anfang der Genesis. Hätte sich aber früher wirklich dieses Wort als Ausdruck für „Gott" im samar. Pentat. gefunden, so würde es in gleicher Weise zu deuten sein, wie (שֵׁם) schem „Name", was in der jüdischen Literatur sehr oft für „Gott" vorkommt.

Die Leute von Av, die Avim (הָעַוִּים) verehrten den Nibchaz oder Nibchan neben dem Tartak (נִבְחָן und תַּרְתָּק). Im Nibchaz erkennt der Talmud (l. c.) einen Hund, in Tartak einen Esel. Dieses letztere Thier spielt bekanntlich in der Mythologie als Attribut des Typhon und des Priapos (s. Braun, I. 436), eine nicht unbedeutende Rolle. Ebenso ist die Hundsgestalt, oder der Hundsaffenkopf (Braun, I. 83) ein bekanntes Attribut des Anubis, wie andererseits Pan als Untersweltsgott von den Olympiern nach Pindar: „Der Gestalten wechselnde Hund der grossen Göttin" genannt wird. (Bei Aristoteles, Rhet. 2, 24., s. Braun, I. S. 431.)

Uebrigens ist es klar, dass die Angabe des Talmud hinsichtlich des Nibchan auf einer etymologischen Vermuthung beruhen kann, da נבח „bellen" heisst; Nibchan kann etwa mit Latrator übersetzt werden, wie bekanntlich Anubis genannt wird. (Virgil. Aen. VIII. 698.)

Wie die Rabbinen bei Tartak auf einen Esel verfallen wären, ist etymologisch vor der Hand nicht zu erklären.[29])

---

29) Dass das persische „tortok" (s. Vullers, I. 432), welches Phasan

36. Die Sefarvajim, Bewohner einer uns unbekannten Stadt, oder Gegend Westasiens[a]) bringen den beiden Göttern Adrammelech und Anammelech Menschenopfer. (2 Kön. 17, 31.)

Anammelech (עֲנַמֶּלֶךְ) hätte nach dem babylonischen Talmud (Sanhedrin, 63. b.) die Gestalt eines Pferdes gehabt. Wenn hiefür kein anderer Grund spräche, als die Etymologie, welche der Talmud anführt, so verdiente diese Notiz keine Beachtung; denn eine schlechtere Ableitung kann es nicht geben.[b])

Es kommt hinzu, dass der Talmud von Jerusalem (Abodah Sarah f. 42. col. 4.) zwischen Pfau und Phasan schwankt, wenn es gilt zu erklären, was Anammelech sei. Es war also angemessen, hier ohne Rücksicht auf die Rabbinen aus der Verbindung mit dem leichter bestimmbaren Adrammelech und aus dem Umstande, dass beiden Göttern menschliche Feueropfer gebracht wurden, eine Erklärung zu suchen.

Movers geht von der Bedeutung „Feuer“ für Adar aus und bestimmt den Adrammelech als das Sonnenfeuer und zwar, da Adar Mars ist, insoweit er als ein zerstörendes Wesen gedacht wurde. „Zu Anammelech könnte man Annos und seine Composita, oder Anandratus (Anandatus) neben dem andern Feuergott Oman vergleichen; das Wahrscheinlichste ist aber, dass die den Masorethen ebenso wenig als uns anders vorher bekannte Form eine Contraction aus עין המלך Oculus Melechi ist. ... „Die Sonne ist aber Auge (Orph. hym. VIII. 1. 13), das Auge des Jupiters“ u. s. w. (Phönizier. I. 410 f.) „Wir werden dann zu diesen Augen des Baal, Hadad, Moloch, wohl am besten die Augen des Saturn, die stets wachenden, ver-

---

heisst, im Spiele sei, wäre leere etymologische Vermuthung. Rabbinische Schriftsteller fassen den sogleich zu besprechenden Anammelech als Phasan (Seldenus, S. 328). Sollte hier eine Verwechselung vorliegen?

a) Ob Siphara am mittlern Euphrat ist noch unentschieden.

b) Das Pferd hiesse Anam, oder Ana, weil es am Tage der Schlacht seinen Herrn, oder Reiter, erhört, oder ihm antwortet (עָנֵי) ʻAnê.

gleichen, und Adrammelech für den solarischen Mars, Anammelech für den solarischen Saturn halten." (Das. 411.)

Hieher gehört auch der assyrische Gott Nisroch (נִסְרֹךְ) welchen Movers als Sonnengott mit dem Sperberkopf auffasst und mit dem ägyptischen Amon-Knuphis zusammenstellt. (Das. S. 506 f.) Er kommt in der Bibel 2 Kön. 19, 37. Isai. 37, 38. vor.

37. Ob und wie weit von den mit den Hebräern verkehrenden Canaanitern die vielbesprochenen Kabiren[30]) der Phönizier in's jüdische Gebiet herüber verpflanzt wurden, lässt sich nicht mit Sicherheit bestimmen. Die Giganten der heiligen Schrift (Genes. VI.) bieten den einzigen Anhaltspunkt der Vergleichung. Der hebräische Name gibbôrim „Starke", „Heroen", steht dem aramäischen Kabbirim an Klang und Bedeutung nahe.[a]) Es ist andererseits nicht unwahrscheinlich, dass die Mythen von den gefallenen Engeln des Schemachsja eine Umbildung der Sagen von den Patäken oder Kabiren seien. Ist der Name dieser Engelfürsten aus Schem und chazzai zusammen gesetzt, so könnte man sich geneigt finden, die אַנְשֵׁי הַשֵּׁם in der Genesis (VI. 4) als die Schaar des Schemachsja zu nehmen. Die Sache wäre nicht so zu denken, dass die Schrift jenen Mythus bestätigte, sondern, dass die Sage sich der wirklichen Existenz eines bösen Riesengeschlechtes bemächtigte, um daraus Götter zu machen.

Es bleibe übrigens dahingestellt, ob das mythologische Problem der Kabirensage je ganz gelöst werden wird. Die sinnreichen Combinationen von Bunsen[b]) können den Mangel

---

30) Als deren achter (שְׁמִינִי) Esmun angesehen wird. Movers sagt, die übrigen Namen seien unbekannt (Phönizier. I. S. 652). Es werden indess Chusor, Chusartis, Melcart, Harmonia und die Dioskuren hieher gezogen. (Vgl. oben §. 24.)

a) Da aber die Kabiren und Patäken Zwerge sind, steht das Sskr. Kuvêra und das deutsche Kobold näher. *Κόβαλος, κόβειρος.*

b) Aegyptens Stelle in der Weltgesch. 1856. V. Buch. 1—3. Abth.

an positiven Aufklärungen der Alten nicht ersetzen. Die acht Elementengötter der Aegypter, über welche Lepsius eine interessante Abhandlung geschrieben hat, gehören der späteren Zeit an. Die Aegyptier haben, wie Lepsius wahrscheinlich zu machen sucht, die vier Elemente der griechischen Naturphilosophie personificirt und durch die Gegenüberstellung von männlichen und weiblichen Elementengöttern eine Achtzahl herausgebracht. Wenn diese Elementengötter mit den alten Gottheiten Aegyptens, dem Thôt und Amun, in Verbindung gesetzt werden, so bestätigt sich eben auch hier, dass die Religion der Aegypter eine Naturvergötterung war. Dagegen lässt sich aus dem Umstande, dass Thôt mit diesen acht Göttern vereint auftritt und dass die ihm geweihte Stadt Hermopolis magna in Mittelägypten einen mit „acht“ zusammenklingenden Namen hatte, nicht schliessen, dass Hermes-Thôth zu den acht Kabiren gehöre.[c])

38. Mit Adrammelech verwandt ist eine im alten Testament öfter genannte Gottheit, deren Name den Begriff „König“ in sich schloss, oder diesem nahe war, nämlich Molech (מֹלֶךְ)[31]), wofür die Vulgata Moloch und theilweise, z. B. 2 (4) reg. 23, 10. die LXX., *Μολόχ* hat. Milcom[a]) (מִלְכֹּם)

S. 307 ff. Vgl. die gelehrten, zu ihrer Zeit bedeutenden Prolegomena Jablonski's zu seinem Pantheon Aeg. p. LIX. Er nimmt an, die Kabiren seien die sieben Planeten, wozu als achter der schöpferische Geist käme. — Es sei hier zugleich erinnert, dass die griechische Bezeichnung *Πάταικοι* wohl nichts anderes als פתכרה ist, welches im N.-Persischen in „peiker“ überging. Vgl. Vullers s. v. peiker.

c) Lepsius, über die Götter der vier Elemente. Abhandl. der Akademie zu Berlin. 1856. S. 195. Gegen Röth.

31) Die Form מֹלֶךְ ist ein Abstraktum, so dass die Bedeutung „Herrschaft, Macht“ wäre. Indessen ist doch wahrscheinlich, dass wir eine provinzielle Form für Malech „König“ vor uns haben.

a) LXX. 1 (3) reg. 11, 7. übersetzt den Namen מִלְכֹּם mit *βασιλεὺς αὐτῶν* (andere Handschriften haben *Μελχώμ*). Vgl. Amos, V. 26. Das „om“ am Ende ist eine ähnliche Bildung wie פִּדְיֹם, סֻלָּם.

ist sicher nur eine Nebenform des Namens, die besonders bei den Ammonitern gebräuchlich war.

Aus Jerem. 32, 35. geht hervor, dass Moloch eine besondere Erscheinungsform des Baal war, sei es, dass man planetarisch in ihm den Saturnus[b]) verehrte, oder elementarisch das Feuer.

Movers, der zunächst das letztere Moment festhält, will im Moloch planetarisch den Mars anerkannt wissen. Er ist „nicht sowohl πῦρ, als das von den zeugenden Gestirnen Sol und Venus ausströmende animalische und physische Lebensfeuer, nicht Mithras und Mithra, oder Baal Adonis und die siderische Baaltis, die Astronoe oder Astarte als Hesperus, auch nicht φῶς, das geistige Licht- und Lebensprincip, der Lichtäther, oder chaldäische Jao; sondern entspricht dem Φλόξ und personificirt das zerstörende Feuerelement, am meisten dem Schiwa in der indischen Religion ähnlich."

„Sein Stern ist der Planet Mars, Azor oder Adar bei den Chaldäern, auch Sarazar, Feuerfürst vielleicht darum genannt, weil er bald feuerfarben, bald wieder hell oder blutroth strahlend, die verschiedenen Lichtgestalten nach Belieben sich anzueignen scheint." [32])

Derselbe Gelehrte findet eine innere und äussere Verwandtschaft dieser Gottheit mit dem ägyptischen Typhon.

„Wenn in den Hundstagen anhaltende Sonnenhitze Alles versengte, oder Pest und ansteckende Krankheiten Menschen und Vieh wegrafften, verbrannten die Aegyptier, um den Typhon zu sühnen, Menschen nach phönizischem Brauche. . . .

---

b) S. Gesen. Thes. s. v. מֹלֶךְ.

Indem nach 2 Kön. 23, 10. die Kinderopfer im Thale Ben Hinnom dem Moloch, nach Jerem. 32, 35. dem Baal oder Moloch gebracht wurden, stellt sich der Moloch als Modification des Baal deutlich genug heraus.

32) I. S. 364. Movers hebt (S. 163) hervor, dass ihm als weiblicher Gegensatz die Tanais, Artemis, Melechet zur Seite gestellt werde.

Die typhonischen Thiere, Schweine und Esel, sind auch dem Mars heilig und Hundeopfer brachten ihm Karier und Phönizier." [a])

Das Wesen dieser Gottheit spiegelt sich für uns am sichersten in dem furchtbaren Gebrauche der Menschen- und besonders der Kinderopfer, die ihm vorzugsweise gebracht wurden. [b]) Wir wenden uns zu den Menschenopfern überhaupt und dann jenen insbesondere, die dem Moloch gebracht wurden.

IV. Die Menschenopfer.

39. Dieselben sind eine thatsächliche Erscheinung, die bei allen Arten des antiken Cultus vorkommt und zu den wichtigsten, aber auch verwickelsten Problemen der Religionsgeschichte gehört. Man darf vor Allem nicht annehmen, dass sie überall vermöge der gleichen Motive und zu demselben Zwecke gebracht wurden. Etwas anderes ist es, wenn die Azteken in Centralamerika Gefangene opfern und dann deren Herz vermischt mit Wachteln verspeisen (J. G. Müller, Gesch. der amerikanischen Urreligionen. 1855. S. 569); etwas anderes, wenn der taurischen Artemis eine königliche Jungfrau zum Opfer gebracht wird. Die Furcht vor einer blutdürstigen, menschenfeindlichen Gottheit, wie Typhon, veranlasste ebensogut, wie das Bewusstsein schwerer Schuld und die Anerkennung der Nothwendigkeit einer schweren Sühne das menschliche Opfer. Ganz eigene Motive finden sich auf dem Boden einer entschieden pantheistischen Weltauffassung wie in Indien.

Wie immer indess die verschiedenen Vorstellungen von der Macht und dem Charakter der Gottheiten auf ganz verschiedene Art die Menschen anregen mochten, so wird doch als das gemeinsame Grundmotiv, welches diese blutige Cultushandlung erklärbar macht, das Verlangen nach Versöhnung

---

a) Movers, I. S. 365.

b) Ueber die Abbildung dieser Gottheit weiter unten im Abschnitte von den Bildern der Götter.

sein. Soweit wenigstens ein theures, geliebtes oder edles Leben geopfert wurde, kann man keine andere Absicht, als die, eine Versöhnung zu suchen, in einem solchen Opferakte denken. Da aber der Mensch nicht einmal ein Recht hat, seinem eigenen Leben gewaltsam ein Ende zu machen, so lag ein um so grösseres Unrecht darin, ein fremdes Leben zu opfern. Indem der dunkle Trieb nach Erleichterung des schuldbewussten Gewissens zu einem solchen Mittel griff, wurde die Schuld, welche gesühnt werden sollte, vermehrt. Daher machten die ersten Apologeten, wie Minucius Felix (Octavius, c. 30. ed. Migne. p. 334) und Tertullian (Apolog. c. 9.) den Heiden die Menschenopfer als eine Verirrung des religiösen Geistes zum harten Vorwurf.

Vielleicht gab es noch andere Motive für das zähe Festhalten an den Menschenopfern, wie die Autorität alter Orakelsprüche, durch welche dieser Gebrauch sanctionirt zu sein schien.[c])

40. Das Factum selbst betreffend, so finden wir die Menschenopfer im Zusammenhang mit einem wohldurchdachten, von der betrachtenden Deutung früh erklärten Cultus in Indien[d]); als Thatsache aber auch bei den Germanen[e]), Kelten[f]), Aegyptiern[g]), Griechen[h]), Römern[i]) und insbesondere bei den Phöniziern und bei diesen in der ausgedehntesten Weise.

---

c) Vgl. Döllinger, Heidenthum. S. 204.

d) S. die Abh. v. Weber in der D. M. Zeitschr. Jahrg. XVIII. 262 ff.

e) Jornandes, de reb. Goth. c. V. bei Saubert, de Sacrificiis. p. 461.

f) Minucius Felix, Octav. c. 30.

g) Bunsen, I. 43 u. öfter.

h) Plutarch. Themist. 13. Pelop. 21. bei Döllinger, Heidenthum. S. 81.

i) Erst i. J. 657 u. 97 v. Chr. wurden in Rom die Menschenopfer verboten (Plin. XXXI. 1). Augustus und Tiberius erneuerten das Verbot (Sueton. Claud. 25), ebenso Hadrian (Lactant. instit. 1. 21.): „aber es fruchtete um so weniger, als selbst die Kaiser sich nicht daran hielten.“ Sepp, Heidenthum. II. S. 137.

Im Allgemeinem setzt das Deuteronomium voraus (XII. 29 ff.), dass die canaanitischen Stämme der Darbringung von Kinderopfern ergeben sind. Cave ne imiteris eas (gentes) et requiras caeremonias earum לאלהיהם .... omnes enim abominationes, quas aversatur Dominus, fecerunt diis suis, offerentes filios et filias et comburentes igni. — Das Buch der Weisheit motivirt die Ausrottung der canaanitischen Bewohner Palästina's durch die Hinweisung auf ihre unmenschlichen Kinderopfer. (XII. 5 ff.)

Dass hierin kein ungerechter Vorwurf lag, sehen wir aus den Institutionen der Phönizier in der Heimath und in den Colonien. Nicht nur bei grossen Calamitäten, wie Seuchen, Erdbeben u. dgl., dann bei grossen Unternehmungen, wie Gründung von Städten, Auszug zum Kriege u. s. f., wurden Menschen, namentlich Kinder geopfert, sondern regelmässig an gewissen periodisch wiederkehrenden Tagen.[k])

Unter den Colonien hielt besonders Karthago an diesem Gebrauche fest. Obwohl nach Justinus (l. 19. c. 1.) sich Darius Hystaspis bei Gelegenheit einer Gesandtschaft in diese tyrische Kolonie ernstlich für Abschaffung eines solchen Gräuels verwendete und später auch die römischen Gesetze ihm entgegen traten, erhielt er sich selbst noch in dem restaurirten Karthago.[33])

41. Es waren namentlich zwei Gottheiten, denen solche Opfer gebracht wurden: Saturnus und Herakles, oder wie die Phönizier sagten: Melkarth.

Der letztere wird, soviel wir sehen, mit dem Moloch der

---

k) S. Movers, I. S. 301 ff.

33) Minucius Felix und Tertullian an den oben angeführten Stellen.

Plato sagt im Minos (ed. Baiter, vol. XII. S. 88, sonst S. 315), die Karthager betrachteten die Menschenopfer für erlaubt. *Καρχηδόνιοι δὲ θύουσιν (ἀνθρώπους) ὡς ὅσιον ὂν καὶ νόμιμον αὐτοῖς, καὶ ταῦτα ἔνιοι αὐτῶν καὶ τοὺς αὐτῶν υἱεῖς τῷ κρόνῳ.*

Bibel ziemlich übereinstimmen, ersterer tritt unter dem allgemeinen Begriff von Baal, oder dem besondern von Kewân auf.

42. Das mosaische Gesetz eifert bereits gegen die dem Moloch gewidmeten Menschenopfer. Levit. XVIII. 21. XX. 2. Der Psalmist klagt die Israeliten der frühern Zeit — zunächst der Richterperiode — des Götzendienstes und des Verbrechens der Kinderopfer an: Et immolaverunt filios suos et filias suas daemoniis et effuderunt sanguinem innocentem sanguinem filiorum suorum et filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan. Ps. 106 (107), 37 ff.

Unter den Königen fanden solche Opfer namentlich im Thale Ben Hinnom, südlich vom Berge Sion statt. Jer. 32, 35. Den dort dem Baal (als Moloch-Mars, oder als Saturnus) erbauten Altar nannte man Thopheth (תֹּפֶת): Aedificaverunt excelsa Topheth quae est in valle filii Ennom, ut incenderent filios suos et filias suas igni. Jerem. 7, 31.; wesshalb denn auch dieses Tofeth nach einer ganz hierher gehörigen Rede (K. XIX.) ein Gegenstand des Abscheues und der Schauplatz auffallender Strafgerichte Gottes werden sollte. Josias räumte den dortigen Apparat des phönizischen Gräuelcultes weg. 2 Kön. 23, 10.

Die rabbinischen Beschreibungen der Zurüstung zum Kinderopfer mögen in einzelnen Zügen ungenau sein, so namentlich die Vorstellung des Jalkut Simoni von einer Statue mit sieben verschiedenen Oeffnungen zur Aufnahme von verschiedenen Arten von Opfern.[a])

43. Im Wesentlichen haben aber die Rabbinen Recht, wenn sie (namentlich Raschi zu Jer. VII. 3.) die Molochstatue als ein hohles Bild von Erz darstellen, das glühend gemacht wurde, um die ihm in die ausgestreckten Arme gelegten Kinder dem Feuertode zu übergeben. Das, was Diodor von Sicilien bei Gelegenheit des Kriegszuges von Agathokles von

a) Bei Seldenus, p. 169.

der Statue des Saturnus in Karthago berichtet, stimmt hiemit überein. Die Bewohner der punischen Hauptstadt hätten angenommen, die gegenwärtige Calamität komme vom Zorne des Kronos her, welcher wegen der seit einiger Zeit herrschenden Unterlassung der Kinderopfer ungehalten sei. Es seien nun 200 Knaben aus den besten Familien öffentlich geopfert worden. Dazu wären noch 300 aus andern Familien freiwillig angeboten worden. Zur Erläuterung dieser Menschenhekatombe fügt der Geschichtsschreiber bei: „Es war aber bei ihnen eine eherne Statue des Kronos, welche die Arme der Art gebogen ausstreckte, dass jedes der darauf gelegten Kinder hinunterglitt und in einen von Feuer erfüllten Schlund fiel.“ (Biblioth. hist. l. XX. c. XIV. ed. Argentor. IX. p. 40.)[34])

Die Mütter, welche dem Opferakte beiwohnten, sollten nicht weinen (Plutarch. de superst. c. 13.); und damit das Jammergeschrei der Kinder nicht gehört wurde, begleitete man das Opfer durch lebhaftes Spiel von Flöten und Pauken, wie Plutarch an der angeführten Stelle berichtet. Movers (I. S. 331) meint zwar, Plutarch habe hierin den phönizischen Cult verkannt, es habe sich in der grellen Musik die fanatische Freude über den Opferakt ausgedrückt. Doch eben weil die Religion etwas Heiliges in diesem Opfertode sah, durften die Schmerzenslaute der Kinder nicht gehört werden.

14. Es ist nicht unwahrscheinlich, dass das Tophet (תֹּפֶת) bei Jerusalem von Toph (תֹּף) „Pauke, Trommel“ seinen Namen hat, wie schon Selden[35]) annahm; an dem schrillen

---

34) Diodor meint, von diesem phönizischen Gebrauche habe Euripides für seine Iphigenie die Zeichnung zu folgenden Versen genommen:

Τάφος δ'ὲ ποῖος δέξεταί μ'ὅταν θάνω;
Πῦρ ἱερὸν ἔνδον, χάσμα τ'εὐρωπὸν χθονός.

35) Seldenus, de diis Syris. p. 173. — Die von Gesenius (Thesaurus s. v. תֹּפֶת) vorgetragene Ableitung von tuph „spucken“ oder vom persischen tâften „verbrennen“ ist weniger annehmbar, obwohl es nicht ferne liegt, dass die glaubenseifrigen Israeliten für die ächte Bezeichnung eine anklingende schimpfliche gewählt haben.

Klange der Pfeifen und Trommeln erkannten die Bewohner Jerusalems, dass wieder im Ge ben Hinnom dem furchtbaren Wahngotte ein zartes Kinderleben, oder eine ganze Schaar von Knaben zum Opfer gebracht werde.

Kein Wunder, dass diese Oertlichkeit später als Bild der Hölle betrachtet ward. Gehenna (*Γέεννα* Matth. 5, 22. 29. 30. Mark. 9, 43. 45. 47. Jakob. 3, 6.) wird kaum etwas anderes, als die Abkürzung גיא בן הנם, oder גיא בני הנם sein. Bereits Nehemias (XI. 30) drückt sich kurz aus: גֵּיא הִנֹּם, eine Abkürzung, die um so mehr berechtigt war, da sie bei Josua XV. 8. neben dem vollen Namen: Thal des Ben Hinnom vorkommt.[36])

45. Uebrigens scheint sich aus der fanatischen Hochschätzung der Menschenopfer der Gebrauch gebildet zu haben, unter gewissen Umständen und religiösen Gebräuchen durch das Feuer zu springen, oder Jemanden, z. B. Kinder, durch das Feuer zu führen, um ihnen eine Art Weihe zu geben.

Man kann zugeben, dass die Formel: „Durch das Feuer durchgehen lassen" (הֶעֱבִיר בָּאֵשׁ) an einzelnen Stellen eine solche immerhin abergläubische, aber nicht grausame Ceremonie bezeichne, z. B. Deuter. XVIII. 10. Wenn das Verbot schon den Schatten des heidnischen Feueropfers verpönt, so umsomehr dieses selbst.

Es ist aber klar, dass die Formel zunächst die wirkliche Hingabe der Kinder in den Opfertod bedeute, z. B. Ezech. 23, 37. und an anderen Stellen, die Movers, I. S. 328, gegen Spencer und Andere bespricht.[37])

---

36) Dass im Sanskritischen gahanam „Höhle" und zugleich „Qual, Pein" bedeutet, ist ein zufälliges Lautspiel. Die Beni Hinnom waren wohl ein canaanitischer Stamm.

37) Bei den Germanen ist der Sprung durch's Feuer eine Art Feyung, oder ein Moment des Sonnencultes. Sieh über Johannisfeuer, Feuertänze: Sepp, Heidenthum. I. S. 126. II. S. 246. — (Vgl. Emil Schlagintweit, die Gottesurtheile der Indier. München 1866. S. 13 f.)

Der Cult des indischen Siva und der furchtbaren Durga mag uns vergegenwärtigen, welchen unheimlichen Zauber diese Gebräuche ausübten. Die Vergleichung der ähnlichen Erscheinungen auf dem indischen und phönizischen Gebiete gestattet die Vermuthung, dass hier wie dort die gleiche Grundanschauung geherrscht habe. Der Cultus des Baal als Moloch (wahrscheinlich in der unbeachtet gebliebenen Stelle Prov. 18, 9.: בַּעַל מַשְׁחִית „der Verderben bringende Baal" genannt) ist dem des Çiva zu ähnlich, um nicht eine Vergleichung hervorzurufen.[38])

Die Idee vom kinderfressenden Kronos ist dieselbe, wie von Siva, dem Zerstörer seiner eigenen Schöpfungen. Sie ist das unvermeidliche Ergebniss jener dualistischen Weltbetrachtung, welche in den Creaturen nichts, als die gefallsüchtigen Bewegungen einer Tänzerin vor einem nur aus Willkür theilnehmenden Geiste sieht. Solche Schöpfung muss zerstört werden, so bald der Herr sich nicht mehr belustigen will. Diese Zerstörungslust im Lebensprincip ist aber am besten durch Feuer ausgedrückt, indem dieses Zerstörungselement so nahe mit der Leben gebenden Wärme zusammenhängt. Die verstehenden Geschöpfe, welche einen solchen Gott kennen, stimmen in seine Zerstörungslust ein und kommen ihm mit Menschenopfern zuvor. Oft haben die grauenerregenden Opfer den Sinn, durch freiwillige Verzichtung auf den Mitgenuss eines sehr geschätzten Menschenlebens, die Laune des schrecklichen Wesens von gedrohten Vernichtungen zurückzuhalten, oft ist es aber purer Act der dämonischen Andacht. Nichts war gewöhnlicher, als Kinderopfer. Zu diesem Behufe waren die Statuen des Moloch (oder Kronos) inwendig hohl und wurden von unten her glühend gemacht. Ehern, ungeheuer gross,

38) Ich lasse die folgende Gegenüberstellung aus der ersten Auflage stehen, mit der Erklärung, dass ich darin nichts, als eine Combination geben will, ohne einen historischen Zusammenhang behaupten zu wollen.

einen Stierkopf auf dem menschlichen Rumpfe tragend, streckten sie die Hände aus, als wollten sie etwas empfangen. In die glühenden Arme wurden die jungen menschlichen Schlachtopfer gelegt, und rollten dann in den feurigen Bauch hinab. In Karthago wählte man zu den regelmässig wiederkehrenden Opfern dieser Art die schönsten Knaben aus den edelsten Familien; später kaufte man Kinder armer Eltern. Als aber darauf die Stadt durch Agathokles bedrängt wurde, glaubte man, der Gott zürne über die Aenderung und stellte ein Opfer von zweihundert Knaben aus den vornehmsten Häusern an. Bei der Opferhandlung durfte sich keine Trauer äussern; die bangenden und öfters weinenden Kinder wurden durch Liebkosungen aller Art beschwichtigt. Auch die Mütter mussten dabei sein, und durften keinen Schmerz blicken lassen. Während des Opfers wurde das Geschrei der armen Kleinen durch eine lärmende Musik von Trommeln und Pfeifen erstickt, damit kein menschliches Mitleidsgefühl die wilde Lust des lebenverzehrenden Gottes störe. Manchmal vervollständigten die Priester die Ceremonie dadurch, dass sie sich mit Messern verwundeten, und ihr eigenes Blut in's Feuer ausgossen.[a])

---

a) In Movers' „Die Phönizier" (S. 383) ist der Zusammenhang der Mylitta mit Moloch dargethan. Es mag nicht unangemessen sein, aus einem indischen Drama die Charakteristik der Naturgöttin Durga vorzuführen, um uns in die analogen Umgebungen der Molochsaltäre hineinzudenken und daran die Warnungen und Strafreden der Propheten, aber auch die lockende Gewalt der geheimnissvollen, dämonischen Majestät dieses Cultus über die so oft verführten Israeliten zu bemessen. Die Priesterin sagt:

> Auf meinem Flug harrt meiner grause Ehre;
> Die hohlen Schädel, die vom Nacken mir
> Herunterhängen, geben stolze Töne,
> Wenn sie zusammenschlagen
> An Platten, die die Hüfte mir umgürten.

Ein Priester:

> Heil, Heil, Tschamuntâ (Astarte), mächt'ge Göttin, Heil!
> Dein Treiben rühm' ich laut, wenn in dem Tanz,

V. Orakel und Zauberei.

46. Mit den Menschenopfern hingen zum Theil Orakel zusammen. Aus den Eingeweiden der geschlachteten Menschen wurde die Zukunft erschaut. Anschaulich wird dieser Gebrauch durch eine Thatsache aus dem Leben des Kaisers Julian, der bekanntlich die alten heidnischen Gebräuche wieder erneuerte. Theodoret erzählt, dass der Kaiser Julian Opfer in einem Tempel zu Carrhae darbringen und diesen bei seinem Abgange in's Feld schliessen liess. Als die Nachricht von seinem Tode eingetroffen war, hätten die Wächter ein Weib an den Haaren aufgehängt gefunden, deren Leib aufgeschnitten und aus deren Leber divinirt worden war. H. E. III. 26. (Vgl. Ammian Marcell, XXIII. 3. 1. Angeführt bei Chwolsohn, II. 147., wo weitere Notizen über Wahrsagerei aus Theilen menschlicher Opfer.)

Insbesondere wurde der Kopf von Opfern zu Orakeln verwendet. Ein abgehauener Kinderkopf mit vergoldeten Lippen, den man unter Kaiser Theodosius im Adytum des Serapistempels zu Alexandria fand, als dieser zerstört worden, machte

---

Der mit Entzücken Siva's (Molochs) Hof erfüllt,
Dein Fuss im Niedertreten spornt die Erde,
Das Ei des Brahma zittert durch den Stoss,
Und in den Abgrund, gähnend wie die Hölle,
Stürzt ungestüm die siebenfache Fluth.
Die Elephantenhaut, die dich bekleidet,
Schwingt sich bei deinen Schritten auf und nieder;
Den Halbmond auf der Stirn zerreisset dir
Der Krallen Wirbelschwung — und aus dem Auge
Fällt tröpfelnd Necktar nieder, jeder Schädel,
Der dir dein Halsband ziert, grinst schaudervoll.
Die Geister zittern drob, und winken Beifall.
Es fällt der Berg vor deinen mächt'gen Armen,
Um deren Länge dunkle Schlangen sich
Mit schwellender Gestalt in Knoten schlingen,
Und Flammen blitzen von der ragenden Tiara.

(Theater der Hindu's. Weimar 1831. II. 56 f.)

(nach Rufinus, XI. 24., s. Chwolsohn S. 148) grosses Aufsehen.

Statt eines wirklichen Kopfes vom Leibe eines getödteten Kindes, oder Erwachsenen, wurde zur Zeit Lucian's ein künstlicher angewendet. Jährlich brachte man während der Adonisfeste einen solchen aus Aegypten nach Byblus in Phönizien. Er war aus dem Baste der Papyrusstaude geflochten.[39])

Daraus wird sich ein Werkzeug des jüdischen Aberglaubens erklären lassen, das in der heiligen Schrift unter verschiedenen Umständen öfters vorkommt und für sehr dunkel gilt, nämlich die Terafim. Sie kommen in der Zeit der Patriarchen vor (Genes. 31, 19. 34.), unter den Richtern (Jud. 17, 5. 18, 14) und unter den Königen (1 Sam. 19, 13. 2 Kön. 23, 24. Vgl. Osea 3, 4. Ez. 21, 26. Zach. 10, 2.) Aus den beiden Stellen Ez. 21, 26., Zach. 10, 2. schloss man, dass die Terafim etwas waren, was zu Orakel benützt wurde, aus 1 Sam. 19, 13., dass etwas wie ein menschlicher Kopf daran war.

Mehrere rabbinische Autoritäten haben den heidnischen Aberglauben mit präparirten Köpfen benützt, um die Terafim zu erklären. In Pirke Elieser, einer Schrift des achten Jahrh. c. 36 finden wir folgende anschauliche Darstellung (nach der Uebers. von Buxtorf, lex. Talm. p. 2661): Quid sunt Theraphim? Mactabant hominem primogenitum et avellebant caput ejus et saliebant illud sale et oleo, scribebantque super laminam auream (ציץ זהב) nomen spiritus cujusdam immundi et ponebant illam sub lingua ejus. Postea posuerunt illud caput ad

---

39) Man kann solches durch Combination der Angabe von dem aus Aegypten nach Byblos herbeischwimmenden Kopfe bei Lucian (Dea Syra c. 7) und der weitern Angabe von Kirchenvätern über eine Sendung von Papyros (ἐπιστολαὶ βυβλίναι) vermuthen. S. Movers, Phönizier. I. 237. Dass aber der von Alexandria kommende Kopf, den Lucian in Byblos selbst gesehen haben will, von Papyros war, erhellt aus der Stelle de Dea Syra c. 7 nicht. Vgl. Julius Braun, II. 105.

parietem et incendebant lampadas coram eo ac procubuerunt coram ipso et sic locutum est simulachrum illud cum eis. Uebereinstimmend Pseudo-Jonathan zu Genes. 31, 19.

Neuere, wie Winer (Realw. II. S. 706), Gesenius (Thesaurus, s. v. חר), haben diese Vorstellung als albern und unsinnig verworfen. Und gewiss ist ein ähnliches Verfahren zur Erforschung der Zukunft ein höchst verwerflicher Aberglaube. Allein jenes Heidenthum, zu dessen gröbsten Verirrungen die Anwendung von Köpfen Geopferter bei der Divination gehört, ist nicht rationell gewesen.

47. Allerdings wäre es unerklärlich, wie Rebekka ein so abscheuliches Ding mit sich führen und Davids Gattin im Hause bewahren konnte, wenn überall wirkliche Köpfe benützt worden wären.

Man wird daher annehmen müssen, dass Bilder von Köpfen mit irgend welchen abergläubischen Zurüstungen als Surrogate für wirkliche Köpfe dienten, wie denn das Targum zu Ezechiel 21, 21. „Bilder" in den Terafim sieht, freilich mit einem Beisatze, wonach das Befragen der Terafim mit der magischen Inspection der Leber gleichbedeutend wäre. (Andere Ansichten bei Buxtorf l. c. Vorzüglich ist noch immer Ath. Kircher, Oedipus. t. I. p. 254 ff. nachzulesen, welcher interessante Einzelnheiten darbietet.)

48. Das Orakelwesen war so eng mit dem Culte Baals und den verwandten Culten verbunden, dass die Priester des Baal und der Astarte (der Ascherah) „Propheten" genannt werden.

Manche Tempel waren in ähnlicher Weise Orakel, wie der des Apollo in Delphi und der des Zeus zu Dodona. Unfern Byblos, am Ursprung des Adonisflusses, ebenda, wohin die unzüchtigen Geheimnisse der syrischen Göttin Fremde und Einheimische anzogen, wurde aus dem Wasser des Sees geweissagt.[a])

---

a) S. Mislin, I. 434 f.

War diese Art von Wahrsagerei lokal, so wurde desto freier und allgemeiner die nekromantische Divination geübt. Es scheint der Wahn verbreitet gewesen zu sein, dass die Seele Verstorbener durch gewisse Anrufungen, Räucherungen, oder durch Opfer aufgerufen werden könne, um über verborgene Dinge Aufschluss zu geben. Ein solcher Geist aus dem Jenseits hiess Revenant (אוֹב) „ôb", plur. ôboth, von âb (אָב, im Arabischen „umkehren, bei der Nacht auf Wasser ausgehen"). Wer die Kunst übte, die Geister Abgeschiedener zu citiren, war ein Baal ôb (בַּעַל אוֹב)[b]; vielleicht dachte man sich unter einem „Baal ôb" eine Person, in welcher die Seele eines bestimmten Abgeschiedenen, oder ein bestimmter Dämonengeist sich niedergelassen hatte. So wird es verstanden werden müssen, wenn die Apostelgeschichte (Act. XVI. 16.) von einem Mädchen spricht, welches einen Geist des Python (*πνεῦμα πύθωνος*) hatte. Natürlich lief hier viel Betrug mit unter, wesshalb die LXX. diese Art von Orakel durch die Anwendung der Bauchrednerei erklärten. Auch jene Alte von Endor, zu welcher Saul vor der Schlacht am Tabor kam, scheint, wie unsere Kartenschlägerinnen, aus dem Aberglauben betrüglicher Weise ein Gewerbe gemacht zu haben; als daher durch besondere Zulassung Gottes Samuel wirklich erschien, war sie sehr erschrocken. 1 Sam. (reg.) c. 28. — Dass die LXX. in den Nekromanten (*ἐγγαστριμύθους*) „Bauchredner" sehen, hängt mit ihrem Bestreben zusammen, solche Dinge möglichst wegzudeuten[40]), welche dem gebildeten Griechen Anstoss geben konnten. Es mag wirklich in vielen Fällen die Bauchrednerei zu Hülfe genommen worden sein, um die Anfragenden zu befriedigen; aber nicht einmal der späte Fall in

---

b) In der Schrift kommt nur das Femininum vor אֵשֶׁת בַּעֲלַת אוֹב

40) Uebrigens deutet auch die Mischnah (Sanhedrin, VII. 7) den בעל אוב als פיתום (*πύθων*) und zugleich: מְדַבֵּר מִשֶּׁחְיו „der da redet unter seiner Achsel hervor".

der Apostelgeschichte lässt sich damit erklären[41]), geschweige denn die Strenge der Verbote im Pentateuch. Deuter, 18, 11. Levit, 19, 33. 20, 6.

49. Es gab eine Menge anderer Arten der Wahrsagerei bei den alten Völkern, aus verschiedenen vorbedeutenden Zeichen der Natur, aus künstlich angestellten Augurien u. dgl. Theoretisch konnte der Mensch auf verschiedene Art zu dem Versuche hingetrieben werden, die Zukunft zu erkunden. Auf pantheistischem Boden stehend musste ihm das Weltganze als die Summe von naturgemäss treibenden Kräften erscheinen; an bestimmten Merkmalen musste sich der Lauf der künftigen Bewegung gleichsam berechnen lassen. Noch mehr zulässig wäre Wahrsagerei auf dem Boden des Materialismus; hätte dieser Recht, so wäre die Welt eine Maschine; das Studium ihres Räderwerkes müsste auf die Kenntniss der Zukunft führen. Die Mathematiker und Physiker müssten wieder die Propheten der Zukunft werden, wie sie es unter Kaiser Tiberius in Rom waren (Tacitus, annal. II. 32). Indessen hing das Orakelwesen enger mit polytheistischen Ideen, als materialistischen Anschauungen zusammen. Man glaubte an gewissen Orten, durch bestimmte Mittel die Dämonen[42]) — im griechischen Sinne — befragen zu können, oder vollzog gewisse Gebräuche zur Erforschung der Zukunft nach Anweisung dämonischer Belehrungen.

Die heilige Schrift kennt ausser den Nekromanten folgende Arten von Wahrsagern.

50. Die קֹסְמִים (Deut. 18, 14.) kos'mim sind entweder

---

41) Paulus befiehlt dem *πνεῦμα πύθων*. Et conversus spiritui dixit: praecipio tibi in nomine Jesu Christi exire ab ea. Et exiit eadem hora. Act. 16, 18.

42) *Δαίμων* bekanntlich schon von Plato mit *δαήμων* „kundig, wissend“ zusammengestellt. Dass diese Erklärung unrichtig ist, indem *δαίμων* mit „deva“, altbaktr. „daeva“, zusammenhängt, leuchtet ein.

Wahrsager im Allgemeinen[43]), oder solche, die durch eine Art von Looswerfen mit Hälmchen oder ähnlichen kleinen Dingen (im Arabischen heisst kasm, kism: partie, portion d'une chose divisée) die Zukunft bestimmen, wie es die Araber durch Pfeile thaten; daher heisst im Neu-Arabischen sehm, plur. sihâm, Pfeil und billet dans une lotterie[44]). Die Stelle bei Ezechiel 21, 21. spricht dafür, dass beim קסם Pfeile angewendet wurden.

Die מְעוֹנְנִים (Deut. 18, 14.) Meonenim wären, wenn sie zu den Wahrsagern gehören, nach der Etymologie solche, denen die Wolken (עָנָן Wolke) die Zukunft verkünden. Die LXX. fasst (a. a. O.) sie als Wahrsager durch die Beobachtung von Lauten (*κληδονισμοί*). Nach dieser Deutung wären sie den Menachaschim (מְנַחֵשׁ) verwandt, wenn anders diese mit nehoscheth „Erz" zusammenhängen. Das Wort wird (Deut. 18, 10.) von LXX. mit *οἰωνιζόμενος* gegeben, was auf das Augurium aus dem Fluge der Vögel ginge. Man kann auch *κληδονισμός* auf die Beobachtung der Vögelstimmen beziehen. Im Talmud (bab. Sanhedrin 65. b.) wird מנחש von der abergläubischen Bedeutung gewisser Anzeichen verstanden; wenn Jemanden der Stab aus der Hand fällt und er lässt von der vorgehabten Reise ab, so ist er מנחש. Im מְנַחֵשׁ kann man ausser der angeführten Beziehung auf „Erz", also etwa auf metallene Becken, aus deren Klang geweissagt wurde, die Beziehung auf Schlangen (נָחָשׁ) finden.[45])

---

43) So wird das Verb. קסם auf die Nekromantie angewendet 1.Sam.28,8.

44) Maimonides, Jad chasakah, im Abschnitte über den Götzendienst (C. XI. §. 6), zieht passend hieher die Stelle von Oseas 4, 12.: Populus meus in ligno suo interrogavit et baculus ejus annunciavit etc. Es mag ein unserer Tischrückerei verwandter Aberglaube dabei sein.

45) Fürst (Concordantia s. v. נחש) erinnert an die Bemerkung von Hesychius, wonach die zur Wahrsagerei benützten Schlangen *οἰωνοί* genannt wurden. Möglich, dass in נִחֵשׁ der Begriff „Ahnung" liegt. Vgl. חֲשַׁשׁ im Aram. und حسّ im Arab.

51. Sicher ist, dass die Schlangen im Culte des Heidenthums und in der magischen Praxis eine grosse Rolle spielten. Es vereinigen sich hiebei symbolisch-mythische Auffassungen, wie die von der Weltschlange Sescha und Ananta, die gewöhnlich den indischen Wischnu begleitet (s. Jul. Braun, Naturgesch. der Sage. II. S. 402), mit abergläubischen Vorstellungen von der Weisheit dieses Thieres und ebenso abergläubischen Vorstellungen von geheimen Kräften, die in seinem Wesen liegen sollten. Man hielt Schlangen in ägyptischen, wie griechischen Tempeln. (S. Sepp, Heidenth. I. 56.) Dass in Babylon ein Drache mit religiöser Pietät gehalten wurde, entspricht der ägyptischen und indischen Anschauung über die Natur der Schlange, obwohl noch nicht aufgeklärt ist, wie die dortige Schlangenverehrung mit der Herrschaft der Perser ausgeglichen werden könne, da die zarathustrische Religion dem Schlangenculte fremd war.[a]) Nach der spätern muslimischen Redaction der alten persischen Tradition ist die Schlange Dahâka in einen tâzischen d. i. arabischen Tyrannen verwandelt, dem Schlangen an den Schultern wachsen, die mit Menschenhirn gefüttert werden müssen. Die persische Religion hatte einen westlichen Aberglauben zu überwinden, der namentlich im Schlangencult sich aussprach.

Obwohl daher die eherne Schlange. die in der Wüste an einem Pfahl aufgerichtet wurde (Numer. XXI, 9), ein geheiligtes Symbol war, so musste es doch entfernt werden, da selbst das Bild der Schlange abgöttisch missbraucht werden könnte.[b])

Die Weissagung hielt sich hier an das Fressen, oder Nichtfressen der Thiere, wie bei den Hühnern. Als die heilige

---

a) Vgl. Windischmann, zoroastrische Studien. 1863. S. 29 ff. und S. 138.

b) Ezechias zerbrach die eherne Schlange (נְחֻשְׁתָּן). 2 (4) reg. 18, 4. Vgl. Sap. 16, 6 ff. und Johannes, 3, 14.

Schlange auf der Akropolis, welche monatlich einen Honigkuchen zu verzehren bekam, diese Nahrung bei der Annäherung der Perser verschmähte, verliess das Volk die Stadt. (Herodot, VIII. 41.)[c])

Ob auch auf andere Art durch Schlangen geweissagt wurde, zu untersuchen, ist für die heilige Schrift nicht von Belang.

Desto deutlicher tritt hier die Schlangenbeschwörung hervor. (Vgl. Job, III. 8. Exod. VII. 11. Psalm 58, 5. Jerem. 8, 17. Eccle. X. 11. Sirach, XII, 13.)

Diese zweideutige Kunst mag den Uebergang von der Wahrsagerei zur Zauberei bilden. In vielen Fällen beruht sie auf Gewandtheit in der Behandlung jener Bestien und diente im Alterthum sicher wie jetzt mehr zur Belustigung, als zu irgend einem religiösen Zwecke. Letzterer mag in sofern damit theilweise erreicht worden sein, als sich eine Klasse von Hierodulen durch die Bezähmung von Schlangen wird in Credit gesetzt haben.[46])

Die Psyllen (*Ψύλλοι*), ein Stamm in Cyrenaika, trieben die Kunst, Schlangen zu bezaubern, herkömmlich. Strabo bemerkt, dass diese Leute eine gewisse Macht über die Schlangen geraume Zeit bewahrt haben. XIII. 588. (ed. Kramer, II. S. 115.)

Der heilige Augustinus hatte die Uebung der Schlangenbeschwörung vor seinen Augen; er nennt die Jongleurs Marsen, weil die Marsi in Latium wegen derselben Fertigkeit berühmt waren, wie die Psyllen. „Fast möchte man meinen, die

---

c) Auch die Epiroten weissagten nach Plinius aus dem Fressen der Schlangen. S. Sepp, Heidenthum. I. S. 56.

46) Noch gegenwärtig kommt Aehnliches bei einzelnen Gattungen der Khuân oder Fakire von Westafrika, wie bei den indischen und ägyptischen, vor. Viele Derwische des Ordens der Rifajeh gehen ungestraft mit giftigen Schlangen und Scorpionen um. S. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Aegypter, übers. von Zenker. II. S. 57.

Schlangen verstünden die Sprache dieser Leute, so gehorsam sieht man sie gegen ihre Befehle. Kaum hat der Marse geredet, so kommen sie aus ihren Höhlen hervor." (De Genesi ad literam. l. I. c. 28.)

Ueber das Verfahren der gegenwärtigen Psyllen in Aegypten haben verschiedene Reisende berichtet.[17]) Eine ausführliche Erörterung hierüber findet man bei Lane (II. S. 219 ff.).

52. Die eigentliche Zauberei heisst in der Schrift keschef (כֶּשֶׁף, Isai. 47, 12. Mich. V. 11 u. öfter), ein Zauberer כַּשָּׁף, aber auch אַשָּׁף, Dan. 2, 10. u. s. w.[48])

Das Wesentliche ist an der Zauberei das, dass vermöge bestimmter Gebete, Verwünschungen, gewisser im gewöhnlichen Sprachgebrauche sinnloser Formeln, dann durch Anwendung von äussern Mitteln Wirkungen angestrebt werden, die nach den natürlichen Gesetzen nicht erreicht würden. Irgend ein geringfügiger Stoff dient zum Vehikel einer Intention, zu nützen oder zu schaden. Es wird z. B. wenn Jemand durch Zauberei verwundet werden soll, unter gewissen Besprechungen eine Wachsfigur bereitet und durchstochen. Oefters werden Abfälle von Haaren, Nägeln u. dgl. benützt, um Jemanden einen Schaden zuzufügen. Es werden auch unter seltsamen Sprüchen und Ceremonien abenteuerliche Mischungen von heterogenen

---

17) Seetzen kaufte von einem solchen Psyllen wiederholt Schlangen zu wissenschaftlichen Zwecken. III. 442 ff.

48) Da אַשָּׁף im Semitischen keine genügende Bedeutung hat, so möchte das Sanskrit-Verbum dschap „murmeln, leise hersagen", z. B. Gebete, Zauberformeln, davon das Nomen Dschapa, nach Wilson „Gebete murmeln, leise recitiren, Stellen aus den heiligen Büchern, Zauberformeln leise hersagen", davon abstammen. Nach Molitor (III. S. 285) leitet Pappenheim kischuf von schuf „sehen" her, was ganz unzulässig ist. — Ist das Wort „Magier, μάγος" semitischen Ursprungs, so ist die Grundbedeutung dieselbe: Einer, der (Gebetsformeln) leise hersagt, murmelt. Isajas nennt jedenfalls die Magier VIII. 19.: מְהַגִּים, von הגה „buchstabiren, leise sprechen". Vgl. indessen Jerem. 39, 3. רַב־מָג.

Ingredienzen zu Salben oder einem Tranke (φίλτρα) zusammengebräut.

53. Dieses Unwesen ist soweit unter den alten Völkern verbreitet und hat sich so hartnäckig trotz aller entgegenstehenden Einwirkungen des Christenthums erhalten, dass die Gelehrten, welche diesen Gegenstand behandelten, in allen Jahrhunderten Stoff genug vorfanden.[49])

Bekanntlich haben die Neuplatoniker gewisse Gattungen dieser Kunst, wenn man den Namen gebrauchen darf, geübt und zu rechtfertigen gesucht. Ihre Nachfolger, die arabischen Philosophen, namentlich die Verfasser der Encyklopädie „Ichwan uç çafâ" haben die Zauberei als Gegenstand einer ernsten Untersuchung behandelt. In neuester Zeit hat Schopenhauer uns glauben machen wollen, dass die ächten Thatsachen der Zauberei auf einem starken Gebrauch der Willensmeinung beruhen und die Magie somit für den Grundgedanken seiner Philosophie Zeugniss gebe, nämlich, dass alles Leben vom Triebe des Willens abhänge. (Vgl. die kabbalistische Erklärung der Magie bei Molitor, III. S. 291.)

Die ältere Ansicht ist die, dass die Zauberei, wo sie nicht leerer Betrug und Taschenspielerei ist, auf dämonischen Einwirkungen beruhe. (Molitor, III. 309. Del Rio, S. 112 ff. ed. Colon. 1679.)

Noch vor Kurzem glaubte man sämmtliche Thatsachen dieser Art aus der Anwendung des Magnetismus und ähnlicher feiner Agentien der Natur erklären zu können.

Das Richtigste dürfte vielleicht sein, für die Erscheinungen, welche zu diesem Gebiete gehören, die genannten vier Quellen

---

49) Del Rio, Disquisitiones magicae. Löwen 1599 u. öft. Pierre le Brun (Oratorianer), Histoire critique des pratiques superstitieuses 1737. 3 voll. in 12. Görres, Mystik. Bd. III u. IV. — Eine, so viel ich weiss, wenig oder gar nicht beachtete Quelle zur Erkenntniss morgenländischer Zauberkunst ist ein beträchtlicher Theil des Werkes: Qanoon-e-Islam by Jaffur Shurreef, transl. by Herklots. London 1832.

je nach Umständen zu Hülfe zu nehmen: Betrug aus Eitelkeit, Gewinnsucht oder blinde Nachahmung vorhandener Uebungen, gesteigerte Anwendung der Seelenkräfte des Willens, Magnetismus und dämonisches Wesen.

Sicher ist, dass das mosaische Gesetz wie die Lehre der Propheten alles Zauberwesen verwirft und verpönt und als den Gegensatz der übernatürlichen Beziehung zu Gott betrachtet.

54. Schon dem Propheten Moses standen ägyptische Zauberer gegenüber. (Exod. VII. 1.) Es werden in der jüdischen Tradition zwei namentlich hervorgehoben[50]): Jannes und Jambres, auf welche der Apostel Paulus im zweiten Brief an Timotheus (III. 8.) Rücksicht nimmt.

Die jüdische Tradition hat in Bileam einen weitern Repräsentanten des Zauberwesens gefunden. Die ägyptische und babylonische Magie scheint in ihm zugleich vertreten[51]) zu sein, da er einerseits mit Mesopotamien vermöge seiner Heimath in Berührung steht und andererseits die jüdische Tradition ihn mit Aegypten in Verbindung bringt.[a]) Aus beiden Gebieten mag dieses Unwesen den Israeliten in verschiedener Art und verschiedener Weise zugeflossen sein. Noch ein Jahrhundert vor Christus wurden von Aegypten her magische Gebräuche eingeführt[b])

---

50) Vgl. hierüber Winer, Realwörterb. „Jambres". Zu den dort angeführten rabbinischen Autoritäten kann auch das Buch Sohar III. f. 194. a. ed. Amst. gefügt werden, wo die beiden Zauberer יונים וימברים heissen.

51) Das Buch Sohar hat in seinen Erörterungen über die Parascha Balak (III. Thl. Amsterdamer Ausg. f. 184—212) manches Interessante über das Zauberwesen beigebracht. Es lag dem Verfasser unter anderm ein „Buch des Asmodäus" vor, das dieser dem König Salomoh gegeben (ספרא דאשמדאי דיהב ליה לשלמה). Cf. Fabricii Cod. pseudoep. V. T. I. p. 1040.

a) S. die Stellen in Eisenm. II. S. 439 f.

b) Der Talmud erzählt, bei der Verfolgung, welche Alexander Jannäus über die Pharisäer verhängte, habe sich Simon B-Schetach verborgen, Jesus B-Perachjah aber sei nach Aegypten geflohen. Sanhedrin 107. b. Sotah. 47. a. Nach Schabbath 104. 2. brachte Stada

und dieses Land stand im Rufe, alle andern in Betrieb der Zauberei zu übertreffen.[52])

55. Von einzelnen Arten von Magiern werden die חוֹבְרִים (nicht zu verwechseln mit den הוֹבְרִים, worin wir die Astrologen erkannten) genannt. Deuter. XVIII. 11. steht der חֹבֵר חָבֶר ἐπάδων ἐπαοιδήν nach dem Zauberer. LXX. und Vulg. (incantator) sehen darin den Magier, welcher durch Anwendung von geheimnissvollen Formeln wirken will. Im Psalm 58, 6. tritt der חוֹבֵר als Psylle in Verein mit dem מְלַחֵשׁ auf. Hier übersetzt die Vulgata: Veneficus, während sie den מְלַחֵשׁ zum incantator macht.

56. Eine andere Art von Magiern waren die Char'tummim (חַרְטֹם), deren Name mit Bohlen (das alte Indien. II. S. 459) aus dem sanskritischen Granth „schreiben" oder mit Andern aus dem persischen Chiredmand „Weiser" hergeleitet werden könnte, wenn sie nicht schon in der ältesten Zeit und zwar in Aegypten vorkämen. Genes. 41, 8. 14. Exod. 7, 11. 22. 8, 3. 14. 15. 19, 11. Man wird sich an die von חֶרֶט Griffel hergeleitete Bedeutung: „Schreiber" ἱερογραμματεύς halten müssen, jedoch so, dass man darunter die Verfasser von Amuleten[a]), oder die Traum- und Zeichendeuter zu verstehen hätte. Im letztern Falle gehören sie in's Gebiet der Wahrsager.

So weit die eben gegebenen Erklärungen über die ein-

(mit dem genannten verwechselt) Zaubereien aus Aegypten. Diese und die verwandten Stellen von Jesus B-Perachjah sind in den gewöhnlichen Talmudausgaben unterdrückt. Man findet sie bei Wagenseil, Tela ignea etc.; Buchta, Jesus in Talmude, und Eisenmenger, I.

52) Es galt das Sprüchwort: „Zehn Maass (קַבִּין) Zauberei kam der Erde zu, neun davon nahm Aegypten für sich, ein (Zehntel) die übrige Welt." Talmud, Kidduschin f. 49. b.

a) Ein Amulet, vom arabischen hamîlet „etwas Angehängtes", ist zunächst ein Schutzmittel gegen Zauberei. Es besteht aus Sprüchen, die in einem Etui stecken, oder in Symbolen. Uebrigens heisst ein solches Schutzmittel im Arabischen gewöhnlich nicht 'hamîlet, sondern 'hig'âb, oder 'horz.

zelnen Arten des Aberglaubens auf der Etymologie der biblischen Bezeichnungen beruhen, wird man natürlich dieselben mehr als Vermuthungen, denn als feste Bestimmungen ansehen müssen.

57. Man wird daneben immerhin das ganz vorzüglich zu berücksichtigen haben, was Maimonides (Jad chasakah, Traktat vom Götzendienst. l. XI.) als herrschende Auslegung des jüdischen Alterthums giebt. So ist ihm (c. XI. §. 10) ein חוֹבֵר Jener, welcher sinnlose Worte zu magischem Gebrauche verwandte. Vielleicht haben die Gnostiker in ihren Formeln (Abraxas u. dgl.) nur den Nachhall alter Zaubersprüche gegeben.

Die indischen Dharani's und Mantra's haben bei den Muslimen eine eifrige Nachahmung gefunden.[b]) Die Juden vor dem Exile werden gegen solche heidnische Gewohnheiten nicht spröder gewesen sein. Haben sich doch durch die Kabbalah ähnliche Talismane, z. B. gegen Feuersbrünste, bis auf die neueste Zeit erhalten. Mir liegt eine hebräische Beschwörung des Feuers vor, welche mit den sinnlosen Formen beginnt: פּוק ופּר פּקן ידף וקף und weiterhin die Formen יבּין ישאי יעמוי יבּמוים und ähnlichen Unsinn darbietet.

VI. Tempel- und Bilderdienst.

Die heiligen Steine, Bäume und Hügel.

58. Die Tempel des Alterthums waren verhältnissmässig klein, da sie nicht bestimmt waren, das Volk in ihre Räume aufzunehmen. Nur einzelne Personen hatten zu gewissen Zwecken dort Zutritt; die Tempel waren für die Aufnahme der Götterbilder, der mysteriösen Laden und etwa auch zur Aufstellung von Altären gebaut. Sie waren mit Weihgeschenken

b) Reichliche Beispiele magischer Formeln in: Jaffur und Herklots Qanoon-e-Islam. London 1832. S. 305 ff.

geschmückt. Diese letzteren waren zum Theil von aussen befestigt, oder je nach ihrer Gestalt im Vorhofe aufgestellt, wohin das Volk Zutritt hatte.

Bestimmte Göttertempel werden in der heiligen Schrift nicht oft erwähnt.[c]) Ein Tempel des Baal in Samarien, in welchem sich ein Bild des Baals befand, wird ausführlich bei Gelegenheit der Ausrottung des Hauses Achabs berücksichtigt. 2 (4) reg. X. 20 ff. Wenn hier eine beträchtliche Anzahl von Menschen, in den Tempel eingeschlossen, überfallen werden, so wird man an den Vorhof denken müssen.

In früherer Zeit wird der Tempel des Dagon in Gaza erwähnt. (1 Kön. [Samuel] V. 1 ff.) Ein heidnischer Tempel blieb in Gaza bis zum Jahre 400 n. Chr. bestehen (K. B. Stark, Gaza und die philistäische Küste. 1852. S. 621). Die Tempel von Tyrus, Byblos und andern phönizischen Städten waren berühmt.

Mit dem Besuch der Tempel stand die Verehrung der Bilder im innigsten Zusammenhang.

59. Der phönizische Cult war nicht weniger bilderreich, als der assyrisch-babylonische und der ägyptische. Die Plastik hatte in der Darstellung der symbolischen Attribute, wie der Göttergestalten ein weites Feld. Es wurden Bilder aus Holz, aus Thon, aus verschiedenem Gestein, aus edlem und gemeinem Metall verfertigt. Man malte Götterbilder und mythische Ereignisse an die Wand, man bildete sie durch Eingrabung mit dem Meissel, vorzüglich aber als volle, runde Bildwerke. Ein mit dem Meissel gefertigtes Bild ist פֶּסֶל, wenn es aus Stein besteht; es kann aber auch ein geschnitztes Holzbild sein. Isai. 40, 20. Wie sich עָצָב, עֹצֶב, עַצֶּבֶת von pesel unterscheide, ist nicht leicht zu bestimmen. Ein gegossenes Bild

c) Im Talmud Abodah Sarah zu C. I. §. 3 werden die Tempel von Mabug, Askalon, Akko und נִשְׁרָא in Arabien (Neg'ran) und von Cursi (?) neben dem Belustempel von Babylon genannt.

heisst מַסֵּכָה, oder נֶסֶךְ. Auch פֶּסֶל kann ein gegossenes Bild sein. (Isai. 40, 19.)

Die von Holz gefertigten Bilder wurden nicht selten mit Gold überzogen (Baruch VI. 60), in Farben gefasst (Sapient. XIII. 14. Baruch VI. 71), mit Kronen und Emblemen geziert (Baruch VI. 9), auch mit Gewändern bekleidet (Baruch VI. 32. 57). Sie wurden auf Postamenten festgestellt (Isai. 40, 20.), oder durch Eisen an die Wand befestigt (Sap. XIII. 15.), oder in einer Nische (כִּיפָּה) aufgestellt (Mischnah Abodah sarah. C. I. §. 7).

Diesen Bildern wurde Ehre erwiesen, indem man sie beräucherte, vor ihnen sich beugte, zu ihnen betete, vor ihnen Lampen anzündete. (Baruch VI. 18.) Sie wurden auch in Procession auf den Schultern umhergetragen. (Baruch VI. 25.)

60. Dass die einzelnen Götter durch ein ganz bestimmtes Gepräge, durch Embleme und Attribute von einander unterschieden waren, ist nicht zu bezweifeln. Auch die Struktur der Tempel stand mit dem Charakter einzelner Gottheiten im Zusammenhang. Ueber die Gestalt der Planetengottheiten und ihrer Tempel hat uns Dimischki, ein Schriftsteller aus dem Mittelalter, Nachrichten hinterlassen, die auf den Wahrnehmungen über den spätern syrischen Cult beruhen.[53])

Görres hat mit Benützung anderer Quellen von ähnlichem Werthe eine unvergleichliche plastische Darstellung gegeben, von der man freilich nicht in der Art Gebrauch machen kann, dass man überall die Bilder und Tempel so wohlgeordnet sich denken darf.

Wenn wir von einigen Abbildungen auf Münzen, von den Emblemen der punischen Votivtafeln und vor allem von den im Museum zu Cagliari aufbewahrten Bildern der phönizischen

---

53) Von Chwolsohn in dem Werke „Die Ssabier" (Petersb. 1856. II. S. 380 ff.) arabisch und deutsch mitgetheilt. — Vgl. die Darstellung in Görres' Mythengeschichte. I. S. 289 ff. — Ueber die Glaubwürdigkeit des Dimischki s. Chwolsohn, II. S. 647 ff.

Gottheiten einen Schluss auf das Alterthum machen dürfen, so hat die Kunstgeschichte die fast gänzliche Vernichtung dieser Bilder nicht zu beklagen. Die Bezeichnung „Gräuel“ (תּוֹעֵבָה שִׁקּוּץ) ist nicht nur moralisch, sondern auch ästhetisch gerechtfertigt.

Man wird allerdings, wie bei den indischen Götterbildern, annehmen dürfen, dass Hauptorte, wie Tyrus und Sidon, seine Meister, wie in der Baukunst, so auch in der Plastik wird gehabt haben, aber was den Hebräern zu Gesichte kam, war sicher in der Regel auch der Form nach abscheulich.

61. Solche Bilder hatten die Propheten vor Augen, wenn sie gegen die Anbetung von Götzen eiferten. Man möchte manchmal geneigt sein, ihre Rügen für übertrieben zu halten, wenn sie den Heiden vorwarfen, dass sie Holz und Stein, Eisen und Erz anbeten. Isai. 40, 18 f., besonders 44, 9 ff. Jerem. 10, 3 ff. Isai. 41, 23 f. 46, 5 ff. Psalm 95, 5. 113 (Hebr. 115) 3 ff. 134, 15. Weisheit 13, 10 ff. 14, 1. 8. 15 (ganz). Baruch VI.

Waren denn die Heiden wirklich so thöricht, die Gottheit in Holz und Stein zu suchen? Vielleicht würde ein Priester des tyrischen Melkarth oder des Adonis von Byblos uns ähnlich belehren, wie die Feueranbeter in Bombay den Missionären gegenüber gethan haben. Sie sagten diesen, dass ihnen das Feuer nur Symbol der Gottheit sei. Sollten die gebildeten Phönizier etwas anderes in ihren Götterbildern gesehen haben, als Symbole? So muss man fragen, wenn man das Heidenthum in der Gestalt zu sehen gewohnt ist, wie es aus der Schule der schelling'schen Geschichtsphilosophie idealisirt und verjüngt wieder hervorgegangen ist.

Aber welcher Kenner des Alterthums glaubt, dass die Ideale unserer romantischen Interpreten der antiken Culte den Verehrern des Baal und Moloch vorgeschwebt haben?

Man erinnere sich, um die Auffassung der Propheten zu begreifen, an zwei Dinge. Erstens wurden die der Andacht

gewidmeten Götterbilder zum Theil unter abergläubischen Gebräuchen, oder mit Berücksichtigung von vermeintlichen Momenten der Astraleinflüsse gegossen[54]), oder nachdem sie aufgestellt waren, eingeweiht. Man bestrich sie z. B. mit dem Opferblute (Chwolsohn, II. S. 368. 687), wodurch sie eine Art von Weihe erhielten.

Maimonides (Jad chasakah, hilcoth Obede Cocabim. C. I. §. 2) nimmt an, dass vermöge einer falschen Prophetie die abenteuerlichen Darstellungen als wirkliche Bilder der Gestirngottheiten und als mit wirksamen Kräften begabt erschienen: „Es standen andere Lügner auf, welche behaupteten, irgend ein Stern, oder eine Sphäre (גַּלְגַּל), oder ein Geist (Engel מַלְאָךְ) sei ihnen erschienen und habe ihnen befohlen, ihn auf diese oder jene Art zu verehren; er machte sie dann mit der Art und Weise, wie der Dienst ausgeübt werden müsse, bekannt, und befahl ihnen, dieses zu üben oder jenes zu unterlassen.“ Aehnlich erklärte Masudi den heidnischen Bilderdienst (s. Chwolsohn, I. S. 209).

Man beachte aber auch zweitens, dass im phönizisch-syrischen Heidenthum Steine und Bäume, Quellen und Berge verehrt wurden, so dass der Bilderdienst nur eine potenzirte Elementenverehrung war.

62. Die Verehrung von Steinen und Bäumen kann theilweise aus der Armuth der Götteranbeter erklärt werden. Mit Ausnahme einzelner Centralpunkte des Götzendienstes und der Tempel in den reichen Städten Phöniziens müssen wir uns den Cultusapparat des phönizischen Heidenthums jedenfalls äusserst ärmlich denken. Weder reiche Opfer, noch schöne Altäre haben wir in der Regel vorauszusetzen. Ein paar Steine

54) Vgl. die seltsame Angabe des Tostatus zu Genes. 31: Erant quaedam capita ex metallo in quodam certo tempore et sub certis siderum aspectibus et conjunctionibus planetarum facta ... fecit hujus modi caput Albertus magnus ... quod discipulus ejus St. Thomas quodam die confregit.

nebeneinander und ein dritter darüber gestellt, war, so scheint es, eine sehr gewöhnliche Art, den Göttern zu huldigen.

63. Rabbinische Schriftsteller haben uns hierüber Folgendes aufbewahrt.[55]) Zwei Steine sich gegenüber und ein dritter darauf heisst: beth Kolis „Haus des Kolis" (Talm. baba mezia f. 25. b.) Der oben aufgelegte Schlussstein war zur Errichtung des abergläubischen Gebrauches wesentlich, wesshalb die Mischnah[a]) den von Schuld freispricht, der zwei Steine gegeneinander stellte. Hier erscheint dieses Steinsymbol unter dem Namen Markolis. Buxtorf hat mit Berufung auf die Uebersetzung der Vulgata von Prov. 26, 8 (margemah durch acervus Mercurii) angenommen, Marcolis sei derselbe Name wie Merkurius.

Diese Erklärung scheint nicht annehmbar zu sein, da Kolis der Kern des Wortes ist. Kolis ist offenbar das syrische Kulos, Verehrung, Lobpreisung; mit beth, ein Ort oder Werkzeug der Lobpreisung.

64. Das stimmt mit einem Gebrauche überein, welcher sich in Palästina noch gegenwärtig findet und ebensogut ein Rest alten Aberglaubens zu sein scheint, wie mancher andere. Wenn der Araber in die Nähe eines Ortes kommt, dem er Verehrung erweisen will, hebt er die nächsten besten Steine auf und legt sie so übereinander, dass sie eine kleine Pyramide bilden. Ich wurde bei dem Ritte von Bethlehem[b]) an's todte Meer, an der Stelle, von wo aus sich Nebi Musa auf der Höhe zeigt, auf solche Meschhid aufmerksam gemacht. Durch ihre Errichtung bezeugten die Araber dem Propheten Moses ihre

---

55) S. Buxtorf, lex. chald. s. v. מַרְקוּלִים. Ob Eutychius den marqulis für Merkurius genommen hat, ist fraglich. Chwolsohn meint, marqulis sei Merkur, I. 205.

a) Mischnah Abodah sarah. C. IV. §. 1.

b) Wenn ich nicht missverstand, heisst ein solcher Steinhaufe Meschhed. (Vgl. גַּלְעֵד, Genes. 31, 41.)

Verehrung. In den unterirdischen Hallen des Tempels zu Jerusalem (dem sogenannten Stall Salomons) findet sich eine grosse Menge solcher Steinhäufchen.

Wer nun mit heidnischer Intention ein solches Steinhäufchen errichtet, ist ein mar-kolis „Herr, oder Vollbringer des Lobpreises". In der Mischnah scheint indess mar-kolis für das Steinsymbol selbst genommen zu werden.[c])

65. Die Verehrung von Bäumen hat sich trotz des Islams noch in Palästina erhalten. An ausgezeichneten Bäumen werden Fetzen von Tuch aufgehängt, mit der Erwartung, dass daraus eine Hülfe gegen Fieber, oder andere Krankheiten erfolge.

Als ich auf der Höhe vor dem schönen Dorfe Kubatieh am 13. April 1864 hinritt, behängten einzelne unserer Mukker eine schöne Myrte rechts am Wege mit Lappen von ihren Kleidern. Es wird derselbe Baum sein, welchen Saulcy mit Lappen bedeckt fand.[56])

Es war jedenfalls ein weitverbreiteter Aberglaube, dass gewissen, immer grünen Bäumen eine besondere Heiligkeit zukomme. An die Stelle der Myrte und Cypresse trat im Norden die Mispel und der Eibenbaum.[57])

Das mosaische Gesetz hatte gegen diese Bäume einen

---

c) Wenn nicht etwa בצד מרקולים heisst: „Zur Seite eines (Heiden), welcher (abergläubische) Verehrung übt."

56) Histoire de l'Art Judaique. 1858. S. 50. Il est assez curieux du reste de voir des arbres isolés voués encore, dans la Syrie, à une sorte de culte étrange, qui consiste en ce que tout passant attache un chiffon aux branches ou au feuillage de l'arbre consacré. J'en ai rencontré un de ce genre, qui était litéralement couvert de petits lambeaux d'étoffes, à peu de distance de Djenin, sur la route de Sanour. Cet arbre était appelé par les habitants du pay Omm-ech-cherayeh (la mère de la loi).

57) Vgl. Nilsson, die Ureinwohner des skandinavischen Nordens. 1863. S. 34 ff. — Bei Rudertshofen, im bayerischen Mittelfranken (Beilngries) ist ein Druidenbaum beschrieben von Dr. Fr. Ant. Mayer, Eichstädt 1826.

ähnlichen Kampf, wie später die Kirche in Frankreich und Deutschland. Summo decertare debent studio episcopi et eorum ministri ut arbores daemonibus consecratae, quas vulgus colit, et in tanta veneratione habet, ut nec ramum vel surculum inde audeat amputare radicibus excidantur et comburantur. (Concil. Nannet. Can. 20. Vgl. Concil. Arelat. Can. 23.)

66. Das mosaische Gesetz gebietet: „Du sollst dir durchaus keinen Baum als Ascherah pflanzen neben dem Altare des Ewigen deines Gottes. Deuter. 16, 21. Ihre (der Canaaniter) Altäre sollet ihr umstürzen und zerstören, ihre Bildsäulen (mazebah) zerbrechen und ihre Ascheren umhauen und ihre Statuen im Feuer verbrennen.“ Deut. 7, 5.

Die Stelle von immer grünen Bäumen mit gleicher Bedeutung müssen offenbar auch Säulen vertreten haben, denn die Schrift redet von einem Aufrichten, Feststellen, Feststehen, wie von einem Fällen, Zerbrechen und Niederreissen der Ascheren.

Diese Säulen waren wahrscheinlich meist von einem kleinen Hain belaubter Bäume umgeben[a]), daher die Vulgata nicht ohne Grund Ascherah öfter mit Lucus übersetzt.[b])

Aus der Stelle 2 Kön. 15, 13. 2 Chron. 15, 16. geht die Bedeutung dieses heidnischen Apparates hervor.[c]) Das mosaische Gesetz und die Propheten hatten offenbar zwei wichtige Gründe, gegen die Heilighaltung solcher Ascheroth und dessen, was dazu gehörte, zu eifern; denn es war für alle eine Verlockung zum Aberglauben und für die Frauen besonders ein Anlass zur Sittenlosigkeit.

67. Da man für die Aufstellung solcher Symbole wirkliche Höhen wählte oder künstliche Erhöhungen bereitete, so klärt sich der Ausdruck „bamah“ „Höhen“ auf, welcher an

---

a) Von den Emblemen des Baal-Hamman, welche selbst Hammanim hiessen, war oben die Rede §. 31.

b) Einen bestimmten Fall führt Movers, Phön. I. S. 569 f., an.

c) Vgl. Movers, I. S. 571.

sehr vielen Stellen der Schrift Stätten heidnischen Aberglaubens bezeichnet.[d]) So gewöhnlich war die Liebhaberei, nur auf hochgelegenen Orten Heiligthümer anzulegen, dass man in Thälern und Ebenen Erdhügel aufwarf, und auf ihnen Tempel und Altäre oder Sacella gründete. Diese künstlichen Anhöhen sind die in den alttestamentlichen Büchern so oft erwähnten Höhen (bamoth), welche man auch in Thälern (Jer. 7, 31.) und in den Städten (2 Kön. 7, 9.) antrifft, und auf denen Höhenzelte (botte ha bamoth) aufgeschlagen waren (1 Kön. 13, 32. 2 Kön. 17, 29.). Vgl. Ezech. 16, 16.[e])

68. In neuerer Zeit ist diesen Arten von Naturcultus eine grosse Aufmerksamkeit gewidmet worden. Chevalier Gouzerot des Mousseaux hat die Baetylen durch verschiedene Gebiete des Alterthums verfolgt.[f]) Er hat das Verdienst, die keltischen Alterthümer dieser Art als ein Glied einer grossen Kette von heidnischen Observanzen nachgewiesen zu haben. Leider macht er von dem Rechte der Combination einen so unmässigen Gebrauch, dass selbst die Druidensteine und keltischen Steingehäge, über welche man von ihm einen Bericht erwarten konnte (vgl. jenes bei Stone-henge in England), nicht in ihrer wahren Gestalt bei ihm erscheinen. Vermöge seiner Vorliebe für die Bätylien wird der grösste Theil der Mythologie so zu sagen petrificirt.

Auf dem biblischen Boden, auf welchen G. des Mousseaux oft Bezug genommen hat, sucht Dozy in den Gilgalim eine eigene Art Tempel- und Altarconstructionen des Baalcultes nachzuweisen.[g]) Der schwarze Stein der Caaba mag als ein noch redender Zeuge eines Cultus gelten, der bekanntlich mit grossem Gepränge aus dem Orient auch nach Rom

---

d) Vgl. Movers, I. S. 571 f.

e) Movers, I. S. 675.

f) In dem Werke: Dieu et les Dieux. Paris 1854. 588 S.

g) Die Israeliten in Mekka. Leipzig. S. 103 ff.

verpflanzt wurde, da das unförmliche viereckige Steinbild der Magna Dea von einer auf fünf Staatsschiffen fahrenden Deputation aus Pessinus nach Ostia gebracht wurde.[h])

Nach Suidas (s. v. Θεὺς Ἄρης) wird in der Stadt Petra die Gottheit als Ares verehrt. „Sein Idol ist ein schwarzer, viereckiger, unförmlicher Stein, vier Fuss hoch, zwei breit. Er steht auf einem goldenen Gestell. Ihm bringen sie Opfer dar und begiessen ihn mit dem Blute der Opferthiere. Der ganze Tempel ist mit Gold geschmückt und mit Weihgeschenken erfüllt.“ [58])

Aehnliche Erscheinungen gestatten uns nicht, den Steincult in allen Fällen als blosses Surrogat für eine ausgebildete Verehrung von geformten Götterstatuen zu betrachten. Die Bätylien[59]) müssen etwas für sich bedeutet haben. Man schrieb ihnen, besonders wenn es vom Himmel gefallene Meteorsteine[a]) waren, eine Art Seele zu. Philo von Byblos sagt: Ἐπενόησε θεὸς Οὐρανὸς Βαιτύλια, λίθους ἐμψύχους μηχανησάμενος (bei Müller, Fragm. III. 568).

Man wird an solche Bätylien zu denken haben, wenn im Pentateuch (Levit. 26, 1. vgl. Numm. 32, 52) gesagt wird: „Machet euch keine Götzen (אלילים) und keine Statue (פֶּסֶל)

---

h) Im Jahre d. St. 549, vor Chr. 205. — Livius beschreibt den Einzug ausführlich l. XXIX.

58) Bei Krehl, über die Religion der vorislamischen Araber. Leipzig 1863. S. 48. Vgl. Sepp, architektonische Studien. Würzburg 1867. S. 171 ff.

59) Es lag natürlich nahe, dass man mit Bezugnahme auf Genes. 38, 19. die βαίτυλοι oder βαιτύλια durch בֵּית־אֵל erklärte. Vgl. Handwörterbuch der griechischen und römischen Mythologie von Dr. Ed. Jacobi. Koburg 1830. S. 181. Dass diese Steine bei den Canaanitern auch Abdir, Abadir hiessen (Bochart, Phaleg ed. 1681. p. 786), ist vielleicht aus אבן תאר = אבן משכית oder אבן דר = אבן דרור zu erklären.

a) Διοπετεῖς (λίθοι), Seldenus, de Diis Syris. p. 224.

und keine Stele (מַצֵּבָה) und richtet sie euch nicht auf, und einen gezeichneten Stein (אֶבֶן מַשְׂכִּית)[60]) setzet nicht in euer Land, um dabei anzubeten, denn ich der Ewige bin euer Gott." Man salbte diese Steine mit Oel, goss Wein und Opferblut über sie und bekränzte sie. Man warf sich vor ihnen nieder, um ihnen sein Wohlergehen zu empfehlen. (Lucian, Alex. 30.) Daher die prophetische Rüge (Jerem. 3, 9.): Moechata est (gens Israelitica) cum lapide et ligno; was freilich auf jede Art von Götzenbildern bezogen werden kann.

VII. Cultuspersonal des phönizischen und syrischen Heidenthums.

69. Dass ein Götterdienst mit Opfern und Tempeln ein sehr bedeutendes Cultuspersonal hatte, ist natürlich. Die Priester, welche den Opfercult besorgten, heissen in den karthagischen Inschriften כהנים; aus der i. J. 1845[a]) in Marseille aufgefundenen und nun beinahe ganz erklärten Opfertafel, wie aus einer ähnlichen, die Hr. Davis aus Afrika nach London gebracht hat[b]), geht hervor, dass die Gefälle beim Opfer ebenso regelmässig bestimmt waren, wie im Tempel zu Jerusalem.

In Tyrus gab es sehr vornehme und reiche Priester; Dido, die Gründerin von Karthago, ward, obwohl Königstochter, an den Priester Sichäus vermählt. Die tyrischen Priester bezogen einen Zehent und hatten reiche Besitzungen. (Movers, II. 527.)

Seitdem durch Verschwägerung des samarischen Königshauses mit Tyrus der Baalcult im nördlichen Reiche mächtig

---

60) Movers (I. 105) versteht unter אבן משכית mit angemalten Charakteren bedeckte Betyle, oder Säulen, die Minutius Felix Lapides effigiati nennt. Sie wurden nach Damascius zu Orakeln benützt.

a) S. Movers, das Opferwesen der Karthager. Breslau 1847. S. 2.

b) Davis, Carthage and her remains. London 1861. p. 279, 296 f. Vgl. Meier in ZDM. G. Bd. XIX. 1865. S. 115 ff.

unterstützt wurde, gab es dort eine solche Menge von Priestern, dass Elias deren 850 an Einem Tage konnte hinrichten lassen. 1 (3) reg. XVIII. 19 ff. Es werden bei dieser Begebenheit Propheten des Baal (נְבִיאֵי הַבַּעַל) und Propheten der Ascherah (נְבִיאֵי הָאֲשֵׁרָה) unterschieden. Man wird unter den Propheten hier solche Priester verstehen müssen, welche neben dem Dienste der Opfer auch jenen der Orakel versahen.

70. Die heilige Schrift bezeichnet die heidnischen Priester öfter als Kemarim (כְּמָרִים). 2 (4) reg. 23, 5. Oseas X. 5. Sophon. 1. 4. Offenbar mit einer verächtlichen Nebenbedeutung.[61]) Vielleicht ist darunter eine Art von Derwischen zu verstehen.

So etwas waren wohl die Kedeschim (קְדֵשִׁים) und Kedeschoth (קְדֵשׁוֹת, Deuter. 23, 18.). Man hat darunter zunächst männliche und weibliche Hierodulen zu verstehen. Grössere Tempel, wie der in Mabug, hatten deren natürlich viele. Der sinnliche Charakter des Cultus brachte es mit sich, dass diese Unglücklichen aus der Wollust Profession machten, daher werden die Kedeschoth geradezu als *πόρναι* bezeichnet.

Vermöge des oben angegebenen Charakters der Baalreligion musste es auch solche Verkünder dieses Cultus geben, welche durch gräuliche Selbstpeinigungen und Selbstverstümmelungen ihre Religiosität bezeugten.

71. Dergleichen zogen bald in grössern, bald in kleinern Gruppen im Lande umher und zeigten die Wunder ihrer blutigen Ascese. Nach den uns aufbehaltenen Zeugnissen der Alten dürfen wir die entartetsten Gattungen der muslimischen Çufi's zur Veranschaulichung vergleichen.

Man weiss z. B., wie die Rifâji-fakire in Indien sich ver-

---

61) Es ist bisher nicht gelungen, eine erträgliche Etymologie aufzufinden. Vielleicht liegt eine dialektische Abkürzung aus כֹּהֵן מָרְנָא zu Grunde. Es wäre dann zunächst der Name der philistäischen Marna-Priester.

wunden, Schwerter oder Messer durch den Leib stossen, Glasscherben verschlucken u. dgl. (S. Qanoon-e-Islam. London 1832. S. 291. Lane, ägyptische Sitten. II. 56 ff.)

Diese indischen Auswüchse des Islam sind offenbar eine Copie von den brahmanischen Jogis, über welche unter anderm Bohlen (altes Indien. I. S. 282) nachzulesen ist.

Man kann sich nicht enthalten, in den verwandten Erscheinungen der Derwische von Syrien und Nordafrika die Fortsetzung dessen zu sehen, was einst aus dem Culte der Mylitta, der Astarte, des Baal und Melkarth naturgemäss hervorgewachsen war.

Die Schamlosigkeit gerade der strengsten Fakire ist bekannt; so fand man auch an den Geweihten des Baal so viel sittlich Anstössiges, dass die männlichen (קְדֵשִׁים) geradezu mit cinaedi, die weiblichen mit ähnlichen Ausdrücken bezeichnet werden.[62])

72. Manche von diesen Hierodulen zogen Almosen sammelnd umher, welches sie dann an die Tempel lieferten, soweit sie dessen nicht selber bedurften. Solche Geschenke an den Tempel zu bringen, verbietet das mosaische Gesetz. Deuter.

---

62) Der heil. Hieronymus sagt: Verbum Cadesoth quod Aquila *ἐνηλλαγμένων*, Symmachus *ἑταιρίδων*, Septuaginta *τετελεσμένων*, Theodotion *κεχωρισμένων* interpretati sunt, nos effeminatos vertimus, ut sensum verbi nostrorum auribus panderemus. Hi sunt, quos hodie Romae, matri non deorum sed daemoniorum servientes Gallos vocant, eo quod de hao gente Romani truncatos libidine in honorem Atys, quem eunuchum dea meretrix fecerat, sacerdotes illius manciparint. Propterea autem Gallorum gentis homines effeminantur, ut qui urbem Romanam ceperant, hac feriantur ignominia. Istiusmodi idololatria erat in Israel: colentibus maxime feminis Beelphegor ob obscoeni magnitudinem, quem nos Priapum possumus appellare. Unde et Asa rex tulit excelsa de populo et hujuscemodi sacerdotes et matrem de augusto deposuit imperio sicut scriptura testatur dicens: Et fecit Asa etc. (1. Kön. 15, 11. ff.) Sciendum autem quod in praesenti Cadesoth meretrices *ἱερεῖς* id est sacerdotes Priapo mancipatas vocet. In aliis autem locis viros exsectos libidine Cadesim legimus. In Osee proph. c. IV. Opp. Martianay III. 1261. f. Migne IV. 852.

23, 19. Ein recht anschauliches, die Vorstellung von den heidnischen Einflüssen auf Israel vervollständigendes Bild des Treibens dieser schändlichen Banden von Naturreligiosen giebt uns Apulejus[a]) und wenn es auch aus später Zeit ist, so dürfen wir doch davon auf früheres Unwesen der Art schliessen, indem ja die damit verwandten Bacchus-Umzüge und sivaischen Ausgelassenheiten der Joginen in Indien uns nöthigen, den ältern canaanitischen Cult ebenso ausgestattet zu denken. Wenn eine Schaar Cinäden durch's Land zog, so schickte sie einen Trompeter voran, der sie auf seinem in Gestalt einer Schlange gewundenen Horn in den Dörfern, an den Meierhöfen, oder auch in den Gassen der Stadt anmelden musste. Ihm folgten im fremdartigsten Aufzuge die bettelnden Priester und Cinäden mit ihrem Chef; mitten unter ihnen machte sich ein Esel mit dem verhüllten Symbol der Naturgöttin und dem Bettelsack auf dem Rücken, bemerkbar. Sie waren in buntfarbige, schmutzige Frauengewänder gekleidet, an den Wangen und Augen gleich den (dortigen) Frauen geschmückt, den Kopf mit gelben Turbanen von Seide oder Linnen umwunden; einige trugen auch weisse Kleider, die Arme waren bis zur Schulter aufgestreift; grosse Schwerter, auch die Geissel, dann Klapper, Pfeifen, Cymbeln in den Händen, zogen sie mehr tanzend als gehend unter dem Schall einer wilden Musik die Strasse. An einem Meierhofe angekommen, stellen sie ihre Gaukeleien an. Ein misshelliges Geheul eröffnet die Scene. Dann fliegen sie wild durcheinander, das Haupt tief zur Erde gesenkt, aber in Kreisen sich herumdrehend, so dass das aufgelöste Haar durch den Koth schleift; dabei zerbeissen sie sich zuerst die Arme und zerschneiden sie zuletzt mit den zweischneidigen Schwertern, die sie zu tragen pflegen. Dann beginnt eine neue Scene. Einer von ihnen, der es in der Raserei allen zuvorthuet, fängt unter Aechzen und Stöhnen an zu prophezeien;

---

a) Nach Movers (Phönizier. I. 681 f.).

er klagt sich öffentlich seiner begangenen Sünden an, die er durch die Züchtigungen des Fleisches nun bestrafen will, nimmt die knotige Geissel, welche die Gallen zu tragen pflegen, zerschlägt den Rücken, zerschneidet sich mit Schwertern, bis das Blut von dem verstümmelten Körper heruntertrieft. Am Ende sammeln sie Almosen. „Einige werfen ihnen Kupfer- auch wohl Silbermünzen in den vorgehaltenen Schooss, Andere bringen Wein, Milch, Käse, Mehl herbei, was sie gierig zusammenraffen, in dem dazu bestimmten Sacke neben der Göttin, dem Esel auf den Rücken legen, dann bis zum nächsten Dorf oder Landhaus weiter ziehen, wo das ganze Ceremoniel auf's Neue wiederholt wird." Am Abend in der Herberge angekommen, zehren sie von dem gewonnenen Almosen und treiben mit jungen Burschen unzüchtige Ausgelassenheiten.

73. Die Initiation zu solchem Götzendienst war vielfältig das Werk des Augenblicks. „Alle Nachrichten stimmen darin überein, dass die Verschneidung freiwillig und im Anfall einer heiligen Raserei vollzogen wurde; die Göttin instigirte dazu, veranlasst und erregt wurde aber nach allgemeiner Angabe alter Schriftsteller dieser furor Acdestius (wie Arnobius adv. Gent. V. p. 210 sagt), durch den Zauber, den die Sangweise, die begeisternde Musik des Tympanon, des Cymbalon und besonders der Flöte, über den Zuhörer ausübte." Besonders an den grossen Festen der syrischen Göttin entstanden neue Gallen; „denn wenn sie pfeifen und ihre Orgien halten, überfällt Viele, welche nur, um Zuschauer zu sein, gekommen sind, die Raserei; der Jüngling aber, den es überfällt, reisst sich die Kleider vom Leibe, läuft unter lautem Geschrei mitten in die Haufen der Begeisterten, ergreift eins der Schwerter, die seit Alters zu diesem Zweck bereit stehen, und verschneidet sich selbst." „Der so von der Gottheit Begeisterte ist für alles Schmerzgefühl unempfänglich; und ob sie sich auch mit Spiessen durchstechen, mit Beilen zerschneiden, mit Messern ihre Arme verwunden, so fühlen sie es doch nicht,

sagt Jamblichus; denn alles thierische Leben höre dann auf, und das eigene Bewusstsein werde von dem sie erfüllenden Geiste der Gottheit absorbirt." (De Myst. III. 4.)[b])

VIII. Die Feste.

74. Aus der bisherigen Darstellung des syrischen Heidenthums erhellt hinlänglich, wie die Rücksicht auf die Sternenwelt in allen Gebieten anzutreffen ist. So tief sich die Gottesidee in Schlamm und Sinnenlust versenkt hat, so weit sie auch in die unberechenbaren Irrwege der Phantasie hineingerathen ist, so müssen ihr Sonne, Mond und Sterne immer wieder einen idealen Glanz verleihen.[63])

So überrascht es uns nicht, dass die wichtigsten Feste mit den Phasen des Sonnenjahres zusammentreffen.

Das gilt vor allem von den zwei oder drei Adonisfesten. Eines wurde im September gehalten, um die Zeit der Nachtgleiche. Da beweinte man den Tod des Adonis, denn die hellere, wärmere Zeit hatte ein Ende. Diese Zeit für das Trauerfest des Adonis nimmt Movers an. „Da Adonis am 23. September starb und von da an sieben Tage lang betrauert wurde, so fällt der achte Tag, wo er wieder auferstand, gerade auf den ersten Tisri oder Oktober." (I. 211.) Der heil. Hieronymus (zu Ezechiel VIII, 14) hält fest, dass der Monat Tammûz die Zeit dieses Festes bezeichne, für welchen er geradezu den Juni setzt, obwohl es genauer wäre, Juni—Juli zu nehmen.

Die Darstellung der Festgebräuche giebt Movers (l. c.) ausführlich.

---

b) Movers a. a. O. S. 684 ff.

63) Die Mischnah (Abodah sarah IV. 8) berichtet von einem Einwand, der in Rom den Juden hinsichtlich der Verehrung der Götter gemacht wurde. Wenn die Götter falsch wären, müsste sie der wahre Gott vernichten. Die jüdischen Gelehrten erwiederten, dass Sonne, Mond und Sterne der Hauptgegenstand der Verehrung seien, diese aber seien ein Werk Gottes.

Derselbe hat auch das von Babylon nach dem Westen verpflanzte sehr üppige Hüttenfest, welches in den Juli fiel und fünf Tage dauerte (S. 480 ff.), umständlich genug geschildert. Der Prophet Ezechiel hatte dieses Fest, wie Movers meint, vor Augen, wenn er (23, 40.) die Ausschweifungen des Götzendienstes rügt.

Von ähnlichem Charakter waren die Wallfahrten an den See von Hierapolis im nördlichen Syrien und an jenen in Mittelsyrien bei Byblos. (S. Mislin, I. 434 ff.)

Die Mischnah nimmt noch in später Zeit auf heidnische Feste Rücksicht, welche im Freien gehalten wurden. (Abodah sarah I. 4.)

75. Bei diesen Gelegenheiten trat jene Ueppigkeit ganz vorzüglich hervor, die mit dem ganzen syrischen Culte verwachsen war. Was Herodot (I. 199) vom babylonischen Culte berichtet, ist in mannigfacher Weise auf den syrischen übergegangen; nicht nur da, wo die dea Syra als Astarte oder Thanith auftrat (s. Movers, I. 240 f. 680), sondern auch im Cultuskreise männlicher Götter (wie im *Ταμύρας* von Beiruth, Movers, I. 661) tritt diese Seite des Cultus hervor.

Kein Wunder also, wenn die Propheten die Betheiligung am Götzendienst in den mannigfachsten Wendungen, bei welchen auffallende Derbheiten nicht fehlen, als Unzucht und Ehebruch bezeichnen. Vgl. Deuter. 31, 16. Richter 2, 17. Levit. 17, 7. 20, 5. 6. Isai. 57, 5. Besonders stark drückt sich Oseas 1, 1 ff. und Ezechiel z. B. K. XVI. aus. Jer. 3, 8 f. 5, 7. 9, 1. 23, 14. u. s. w.

76. Ausser den allgemeinen öffentlichen Festen gab es bei den Heiden viele Privatfeste; die Mischnah erwähnt solche, die am Jahrestage der Verfertigung eines Bildes gefeiert wurden. (Abodah III. 1.)

Aus der römischen Zeit erwähnt die Mischnah fünf Arten von heidnischen Festen, von denen die Israeliten sich ferne halten sollten: 1) die Calendae, Monatsanfang; 2) die Satur-

nalien, welche den syrischen Saccäen entsprachen; 3) die räthselhaften Kartisim (קרטיסים), vielleicht die Quirinalia am 17. Februar; 4) der Geburtstag des regierenden Kaisers; 5) der Sterbetag des frühern. (Mischnah, Abodah I. 3.)

Betrachtet man den Charakter der phönizisch-babylonischen Religion im Allgemeinen, so begreift man, dass sie einem sinnlichen und zugleich abergläubischen Volke sehr gefährlich werden musste.[a]) Nimmt man hinzu, dass der ägyptische Götzendienst[64]) mit seinem reichen Cultus, seinem poetischen Pantheismus nicht nur am Anfange, sondern fort und fort im Hintergrunde stand, so sieht man, wie stark die Widerstandskraft des Monotheismus sein musste, um sich so mächtiger Einwirkungen zu erwehren.

---

a) Vgl. meine Geschichte der Offenbarung. III. Aufl. S. 205 f.

64) Vgl. hierüber Döllinger, Heidenthum und Judenthum. 1857. S. 407 ff. — Lepsius, über den ersten ägyptischen Götterkreis. Berlin 1851. (Gelesen in der k. Akademie der Wissensch. am 26. Juni 1851.) Dessen neuestes Werk: Aelteste Texte des Todtenbuches. 1867. S. 25 ff.

Dritter Abschnitt.

Die Grundlagen der mosaischen Religion.

I. Charakter der mosaischen Religion im Allgemeinen.

78. Um einem sinnlich anziehenden und politisch mächtigen Heidenthum gewachsen zu sein, musste der Monotheismus der Patriachenzeit sich bestimmter ausprägen. Die Entwicklung war theils eine positive, theils eine polemische. Die Glaubens- und Sittenlehre wurde bereichert und bestimmte Grundsätze der Abwehr aufgestellt. In gleichgültigen Dingen fand eine Anbequemung statt. Diese erstreckte sich in Einem Falle sogar auf etwas sehr Wichtiges, nämlich die Ehescheidung. Christus sagt: Moyses ad duritiam cordis vestri permisit vobis dimittere uxores vestras, ab initio autem non fuit sic. Matth. 19, 8. In der Patriarchenzeit tritt ferner der religiöse Zustand einzelner bevorzugter Menschen in der Bibel in den Vordergrund, im mosaischen Gesetz wird ein Zustand berücksichtigt, welcher sich auf ein ganzes Volk ausdehnen konnte. So kommt es, dass das patriarchalische Urtheil über den Eifer Levi's den Grundsätzen vollendeter Religiosität mehr conform ist, als das Urtheil Mosis. Jakob verwirft den Eifer Levi's, welcher zum Schwerte griff. (Genes. 49, 7. Maledictus furor eorum.) Moses lobt denselben Eifer. (Deuteron. 33, 9 ff.) Vor allem wurde die Grenze zwischen dem Bekenntniss der Israeliten und der Religion der Heiden aufs Schärfste markirt. Was immer mit

dem heidnischen Culte zusammenhing, wurde von den Verkündern und Vertheidigern der Religion, namentlich den Propheten, als Gegenstand der Verachtung behandelt. Im prophetischen Sprachgebrauch und in den Psalmen ist „Scheusal, Gräuel, Nichtiges“ der gewöhnliche Ausdruck für die Gottheiten der Phönizier und Aegyptier und ihre Bilder. Das mosaische Gesetz weihte nicht nur alle Gegenstände des fremden Cultus der Vernichtung (Deuteron. VII. 25 f.), sondern legte den Israeliten sogar die Pflicht auf, die canaanitischen Bekenner des Heidenthums auszurotten. (Exod. 23, 23—33 u. ö.)

Das ist im Allgemeinen der Charakter der mosaischen Glaubenslehre und Gesetzgebung. Sie ist auf eine schriftliche Urkunde gegründet, diese selbst beruht aber auf der Sicherheit der mündlichen Tradition, wie denn von Anfang an eine lebendige Autorität in Moses und nach ihm in verschiedenen Vertretern das Gesetz zu deuten und zu erweitern hatte. Wir müssen vor allem über die Art, wie diese Autorität für Erhaltung und Deutung der Lehre sorgte, ins Klare kommen.

II. Aufbewahrung und Fortbildung der Lehre.

79. Während bis auf Moses die Lehre von Gott und der Bestimmung und Aufgabe des Menschen sich an die patriarchalische Familie anschloss, — der wahre Gott heisst Gott Abrahams, Isaak und Jakobs, — musste jetzt, da aus der Familie ein Volk geworden war, da auch die Offenbarung an Ausdehnung viel gewonnen hatte, für eine gehörig verbürgte Uebergabe des heiligen Depositums gesorgt werden. Früher war, so scheint es, der Erstgeborne der natürliche Zeuge und Depositär der heiligen Kunde, jedenfalls waren diess langlebende Familienhäupter. (Deut. 32, 7. Job. 8, 8 f.) Unter Moses trat der Stamm Levi in die Pflicht und das Recht ein, ein lebendiges Gefäss der sinaitischen Offenbarung zu werden; ihm wurde ganz vorzüglich das Gesetz eingehändigt (Deuter. 31, 9.), aus den Händen der Priester sollte der jeweilige König eine authentische

Urkunde davon empfangen. (Deuter. 17, 18.) Doch waren die Familienhäupter nicht aus ihrem ursprünglichen Rechte verdrängt. Schon unter Moses constituirten 70 Aelteste mit dem Hohenpriester die vom Geiste des Herrn geleitete Kirche Israels [65]) (ein vollständiges Synedrium); daher werden (Deuter. 31, 9.) die Aeltesten Israels ausdrücklich als Bewahrer der heiligen Gesetzesurkunde nach den Leviten genannt. Diese Kirche (im Pentateuch adath Iisrael, *συναγωγὴ τοῦ Ἰσραήλ* genannt) bestand noch unter Josue (9, 15. 18. 22, 30.) und den Richtern (21, 15.); wenn gleich unter diesen in späterer Zeit die Volkesältesten vielleicht nicht so regelmässig sich zu einer Einheit zusammenfanden. In solcher Zeit blieb dann die Sorge für treue Ueberlieferung des Gesetzes ganz bei den Priestern.[66]) Als die Richter den Königen weichen mussten und diese die Gewalt sämmtlicher Aeltesten in Einer Person vereinigten, wurde eine neue Veranstaltung der göttlichen Oekonomie nothwendig. So lange ausser den Priestern siebenzig angesehene Männer aus den verschiedenen Gegenden Palästina's über die Reinerhaltung des ursprünglichen Gesetzes, besonders in Beziehung auf praktische Anwendung, wachten, war die Möglichkeit einer Verkehrung weit geringer, als seitdem Könige so grossen Einfluss auf die Rechtspraxis erhielten, welche ja für künftige Entscheidungen präjudiciren musste. Daher fügte es Gott, dass

65) S. Num. 11, 24 f., wo vom Geiste des Moses genommen und diesen Siebenzig mitgetheilt wird.

66) Die Rabbinen nehmen unbedenklich an, dass ein dem spätern Synedrium ähnliches Collegium unter den Königen bestanden habe. Wir sehen das unter anderem aus der Erzählung von Davids Tod. Er starb an einem Sabbath im Garten. Es fragte sich, ob man ihn (vgl. Mischnah, Sabbath c. 23, 5.) von der Stelle bringen dürfe. Salomoh sandte an das Synedrium, um hierüber ein Gutachten einzuholen. Dieses lautete dahin, man dürfe vor Sabbathschluss die Leiche nicht von der Stelle bringen. Sabbath f. 30. b., daraus En Jacob, Sabbath nr. 26. mihi f. נ״ח. a. Jad Chasakah, Sabbath, C. 26. nr. 21. ed. Amst. f. 189. b. Orach chajim nr. 311.

neben den Königen ununterbrochen eine Reihe von unmittelbaren Gottgesandten herlief. Ein Prophet führt den ersten König ein und unterstützt ihn mit Rath und That, tritt aber auch gegen ihn als Zeuge des göttlichen Gesetzes auf. Und so geschieht's bei den folgenden Königen bis auf die Zerstörung Jerusalems. Als das Volk in die Gefangenschaft gerieth, waren sie mit dem Priestergeschlecht die Stammhalter der fortdauernden Ueberlieferung. Das Priesterthum erhielt in Esra den Beruf, die ganze geistige Uebergabe wieder zu reproduciren. Das Prophetenthum stand ihm tröstend, rathend und helfend zur Seite (Haggai, Zacharias, Malachias); unter der Mitwirkung desselben sammelte sich um ihn, wie um einen zweiten Moses, ein ähnliches Collegium, wie das unter Moses gebildete war.

80. Dieses Collegium ist die sogenannte grosse Synagoge (K'neseth haggedolah), welche unter der persischen Oberherrschaft (480—332 v. Chr.) und zum Theil noch unter dem Einflusse der Ptolemäer und Seleuciden ausser der Gerichtspflege sich besonders die doktrinelle Festhaltung und die gewissenhafte Fortpflanzung der positiven Religion vom Sinai angelegen sein liess. Simon der Gerechte (um 320) war eines der bedeutendsten Mitglieder dieses Collegiums nach der Zeit der Propheten.[67])

---

67) Einstimmig mit dieser Auseinandersetzung sagt die Mischnah (Pirke Aboth, Seder IV. ed. Surenh. S. 409): Moses erhielt (Kibbel, daher Kabbala *παραδοχή* gegenüberstehend der *παράδοσις*, traditio) die Offenbarung (thorah) vom Sinai und übergab sie dem Josue, Josue aber den Aeltesten, die Aeltesten den Propheten, die Propheten den Männern der grossen Synagoge. — Ausser der Mischnah in Pirke Aboth C. I sprechen folgende Stellen von der „grossen Synagoge": Talmud Jer. Megillah f. 74. col. 3. Quando surrexerunt viri synagogae magnae (אנשי כנסת הגדולה) illi restituerunt magnificentiam (אֵת הַגְּדוּלָּה d. h. das erhabene Gesetz) in pristinum statum (ליושנה). Joma f. 69. b. Quare vocatur nomen eorum: „Viri synagogae magnae?" Eo, quod restituerunt coronam (עֲטָרָה d. i. das Gesetz, Pentateuch) in pristinum statum vel splendorem. Baba bathra f. 15. a. Viri synagogae magnae descripserunt librum Ezechielis, duodecim prophetarum minorum, Danielis

Die auf die eben gezeigte Art repräsentirte Synagoge hatte nicht bloss das Geschäft, die schriftliche Offenbarung, wie sie Moses niedergelegt, zu bewahren, sondern musste auch die dem geschriebenen Worte zur Seite gehende Ergänzung durch traditionelles Bewusstsein der ursprünglichen Cultusformen, sowie das nothwendig beigegebene mündliche Gesetz fortleiten und zeitgemässe Verfügungen treffen.

Ohne traditionelles Bewusstsein würde die geschriebene Offenbarung vielfacher Willkühr im Deuten ausgesetzt gewesen sein, obwohl sie wiederum der reicheren mündlichen Lehre bestimmte Anhaltspunkte darbot (ein Kanon war). Ohne mündliche, autorisirte Erklärung hätte das schriftliche Gesetz seine Bestimmung nicht erreichen können, indem es vielfach ganz dunkel ist.

81. I. So z. B. wird Levit. 21, 10.[a]) geboten: „Den sie-

---

et Esther. Vgl. andere spätere Zeugnisse bei Buxtorf, Commentar. Masorethicus. p. 96 ff., wo unter anderem aus Abraham Ben David die Meinung angeführt wird, dass die Propheten Aggäus, Zacharias und Malachias der grossen Synagoge das Depositum fidei, das Gesetz, übergeben hätten, und dass Sorobabel, Jesus, Nehemias, Seraja, Reelja, Mardochäus, Bilschan, Mispar, Bigvai, Rechum und Baana die Häupter der grossen Synagoge waren (ראשׁי כנסת הגדולה). Nach Megillah bab. f. 17. b. hätte die „grosse Synagoge“ 120 Mitglieder gezählt. Nach Jost (Geschichte des Judenthums. I. Abth. 1857. S. 42) wären vor allem die 85 Unterzeichner der bei Nehemias genannten Urkunde hieher zu rechnen. Er bemerkt, in „Jer. Megillah 70. d. wird berichtet, 85 sekenim (worunter noch über 30 Propheten) hätten über die Einführung des Purimfestes lange Bedenken getragen. Offenbar sind dies die 85 des Nehemias.“ Ewald (Geschichte des Volkes Israel. II. Ausg. IV. Bd. S. 190) ist geneigt, ein Synedrium von 71 Mitgliedern anzunehmen. J. Derenbourg bespricht in dem eben erschienenen Essai sur l'histoire et la géographie de la Palestine. T. I. S. 29 ff. die „grosse Synagoge“. Grünebaum (die Sittenlehre des Judenthums. Mannheim 1867. S. 73) will die Wirksamkeit der grossen Synagoge auf etwa 210 Jahre ausdehnen, d. h. von Esra bis zur Entstehung des Pharisäismus.

a) Vgl. Peter Beer, Geschichte, Lehren und Meinungen der Judensekten. Th. I. S. 207 ff.

benten Tag sollst du ruhen, und keine Arbeit verrichten.“ Da nun bloss das Anzünden von Feuer (Exod. 35, 3.), das Auflesen von Holz (Num. 15, 32.) und das Weggehen von einem eingenommenen Orte (Exod. 16, 27.) ausdrücklich im Pentateuch verboten wird, so ist eine mündliche Bestimmung darüber nöthig, was die göttliche Gesetzgebung alles unter dem Ausdruck „Arbeit am Sabbath“ verstanden wissen wolle.

Deuter. 6, 6—9. befiehlt Gott, die bisher ausgesprochenen Worte zum Zeichen an die Hand und zum Gedächtniss zwischen die Augen zu binden. Ohne Tradition wäre man nicht im Stande, diesen Befehl genau auszuführen. (Phylakterien, Tfillin.)

Levit. 23, 40. wird geboten, am Lauberhüttenfest 1) Palmzweige, 2) Myrthen, 3) Bachweiden als Symbol der Festlichkeit zu einem Strauss zu binden und dazu noch die Frucht vom Hadar-Baume (Ez-hadar) zu nehmen. Welches ist diese Frucht?

Besonders einleuchtend ist der Fall Deuter. 12, 21. „Du sollst von den Schaafen und Rindern, die dir Gott gegeben hat, schlachten, wie ich dir befohlen habe.“ Nirgends ist ein solcher Befehl aufgezeichnet, das geschriebene Wort appellirt also ausdrücklich an die mündliche Ueberlieferung und diese hat wirklich sehr genaue Bestimmungen über das Schlachten des Viehes aufbewahrt.

Levit. 16, 29. wird gefordert: „Am zehnten Tag des siebenten Monats sollt ihr euern Leib kasteien.“ Worin soll diese Kasteiung bestehen? Die Tradition antwortet: In Enthaltsamkeit von Essen, Trinken, Salben u. s. w.

Unbedingt nothwendig war eine Tradition über die Cultusformen. Die Bestimmungen über Opfer u. dgl. sind zwar im Pentateuch sehr detaillirt, setzen aber den Leser doch nicht in den Stand, mit Sicherheit die Art der Liturgie zu bestimmen, welche durch Moses geboten ist. Wer nie hätte Messe lesen sehen, würde aus den Rubriken des Missale sich gewiss eine Cultusform construiren, welche von der wirklich in der Kirche vorkommenden vielfältig abweichen würde.

82. II. Leichter noch, als eine mündliche Fortpflanzung der geoffenbarten Lehre lässt sich eine Fortleitung des historischen Bewusstseins namentlich über die Umstände der sinaitischen Offenbarung nachweisen.

Dass Vieles geschehen sei, was nicht aufgeschrieben wurde, ist ohnehin einleuchtend. Dass das israelitische Volk ein Interesse daran hatte, das Andenken an jene Thatsachen festzuhalten, ist ebenso natürlich. Es hatte aber auch eine religiöse Verpflichtung dazu.

Als Moses vor seinem Tode die Israeliten aufforderte, die Begebenheiten, auf welche ihre Religion gegründet war, immer im Andenken zu erhalten, verwies er sie nicht auf die Schrift, sondern auf den mündlichen Unterricht. Deuter. 32, 5. „Frage deinen Vater, er wird dir's sagen, deine Aeltesten, sie werden dir's kund thun."

Wer dem neuen Testament göttliche Autorität zuschreibt, wird das Vorhandensein nicht bloss einer historischen Tradition überhaupt, sondern auch einer gegen Irrung bewachten, annehmen müssen.

1) Der heilige Stephanus sagt (Apostelg. 7, 33.) mit Bestimmtheit, Moses sei in aller Weisheit der Agyptier unterrichtet gewesen. Davon steht nichts im Pentateuch.

2) Der heilige Paulus kann nur auf dem Weg der Tradition erfahren haben, dass die Zauberer, welche dem Moses widerstanden, Jannes und Jambres geheissen haben. 2 Tim. 3, 8.

3) Ebenso ist es mit der Notiz, dass das Manna-Gefäss golden gewesen sei. Hebr. 9, 4.

4) Das Nämliche ist der Fall mit der Hinweisung auf den Kampf des Satans mit Michael um den Leib des Moses. Jud. 9.

5) Die Zersägung des Propheten (Isaias) ist ebenfalls nicht aus der heiligen Schrift bekannt. Hebr. 11, 37. Vgl. Hebr. 12, 21.[b])

b) S. Peter Allix, the Judgement of the ancient Jewish Church against the Unitarians. Oxford 1821. S. 10 ff.

Bei den Propheten kommen Notizen aus der Zeit des Zuges durch die Wüste vor, welche im Pentateuch nicht aufgeschrieben sind. So sprechen mehrere von einem Aufhüpfen der Berge, als einem Wunder, das der Scheidung des rothen Meeres zur Seite geht (ein starkes Erdbeben). (S. Habakuk 3, 6. Psalm 29, 8. Besonders Psalm 114, 4. Vgl. Richt. 5, 4. Psalm 68, 9.). Dass beim Auszuge aus Aegypten kein Kranker unter den Stämmen Israels gewesen sei, muss der Psalmendichter (Psalm 105, 37.) durch Tradition erfahren haben.

Die Fortleitung der historischen Ueberlieferung war nun allerdings auch Sache der Hausväter und überhaupt des ganzen Volkes, die Controle aber darüber kam natürlicher Weise dem Collegium zu, welchem die Fortpflanzung des mündlichen Gesetzes oblag.

83. III. Unläugbar ist es ferner, dass dieses Collegium, das wir Synagoge nennen, die Vollmacht hatte, zu richten und durch Ausübung ihrer lebendigen Gewalt, neue Normen für die Zukunft zu bilden. Dass neue Fälle entstehen konnten, die im mosaischen Gesetze nicht ausdrücklich berücksichtigt waren, ist zum Voraus klar. Jedermann weiss, dass im Pentateuch wenige allgemeine Rechtsgrundsätze ausgesprochen sind. Es war also ein lebendiges Rechtsprincip um so nothwendiger.

Das geschriebene Gesetz weist dem obersten Gerichtshofe ausdrücklich eine solche Vollmacht zu. Deuter. 17, 9 ff. ist angeordnet, dass die Priester, Leviten und der jeweilige weltliche Chef richten und anordnen sollen und dass, wer ihrem Ausspruche Trotz entgegen setze, sterben solle. Aber nicht nur dieses Recht ist dem Tribunal der Synagoge vindicirt, sondern selbst das bereits geschriebene Gesetz soll nur insofern und so gelten, in wiefern und wie es von dieser lebendigen Autorität vorgetragen würde. (Das.)

Faktisch zeigt sich dieses, indem jene Synagoga magna, welche am Schlusse des Exils die höchste Autorität besass, mehrere wichtige Anordnungen traf; auch ist zu beachten, dass

nach den Rabbinen die Propheten sogar für einzelne Fälle vom bereits gegebenen Gesetze abweichen durften.

So z. B. wich Elias von dem Verbote ab, ausserhalb der Centralstätte des Cultus Opfer zu bringen. (Vgl. Maimonides, Jad, Jesode Thorah c. 9.) So kam es, dass die ägyptischen Juden sich für berechtigt hielten, im Oniastempel bei Heliopolis zu opfern, da ihnen ein Wort des Isaias hiefür günstig schien. (Isai. 19, 19.) Wenn die palästinensischen Juden diesen Tempel nicht als legitim anerkannten, so konnten sie nur zwei Gründe geltend machen: 1) dass der Prophet ein Gebot, oder Verbot zwar für den Augenblick, aber nicht für immer suspendiren könne, und 2) dass die angeführte Stelle nicht deutlich von einem Opferculte in Aegypten spreche.

Sonst musste ein beglaubigter Prophet gehört werden; mit der einzigen Ausnahme des Falles, dass er eine Grundlehre des Mosaismus angetastet oder zum Götzendienst verleitet hätte. Mischnah, Sanhedrin X. 5 und 6. Deuter. 18, 18.

Durch die ordentliche Autorität des obersten Priester- und Richtercollegiums und durch die ausserordentliche der Propheten war eine Glaubensregel gegeben, welche neben dem geschriebenen Worte Gottes bestand. Beide Arten von Normen stützten und begrenzten sich wechselseitig. War ein Prophet einmal anerkannt und hatte er irgend eine Lehre im Namen Gottes ausgesprochen, so konnte er sie selbst nicht mehr ungestraft umstossen; ob aber dieses oder jenes eine von Gott kommende, oder Gott gefällige Anordnung sei, bestimmte der Prophet.

Das, was der Prophet im Namen Gottes vortrug, war eine „Belehrung", „Offenbarung" Gottes, eine Thorah (תורה); mochte das nun bloss mündlich vorgetragen sein (תורה שבעל פה), oder sich schriftlich fixirt haben (תורה שבכתב).

Insofern indess seit dem Exile die ältern Schriften unseres Canons des alten Testamentes und namentlich die Bücher Moses geschrieben vorlagen und ihnen gegenüber die mündlichen

Ueberlieferungen, Urtheilssprüche und Satzungen des Synedrimus und der Propheten eine eigene Art von Dokumenten bildeten, nannte man später die heiligen Bücher תורה שבכתב, dagegen die letztern Bestimmungen תורה שבעל פה.

Wenn Maimonides (Jad, Mamrim C. I. 1) den Satz aufstellt: Der grosse Gerichtshof in Jerusalem ist die Wurzel oder Grundlage der mündlichen Thorah (בית דין הגדול שבירושלם הם עיקר התורה שבעל פה), so fasst er eben nur die einzelnen Momente des Organismus der lehrenden Kirche des alten Bundes in einem bestimmten Ausdruck.[68])

III. Strenge Maassregeln gegen Irrglauben und Gotteslästerung.

84. In dem Grade als von Anfang an bis zu den letzten Zeiten her eine Autorität über die Reinerhaltung der Lehre wachte, wurde eine Abweichung davon auch bestraft.[69]) Unter den Augen Mosis fand die Abweichung vom rechten Glauben und der rechten Gottesverehrung eine strenge Strafe. Es gab hiefür keine andere Sühne, als den Tod. Die Verehrer des goldenen Apisbildes am Sinai fielen unter dem Schwerte der glaubenstreuen Leviten. (Exod. 32, 27 ff.) Der Enkel Aarons, Pinchas, strafte die Theilnahme an heidnischen Orgien mit augenblicklichem Tode. (Num. 25, 7.) Moses gab hier den Befehl: Occidat unusquisque proximos suos, qui initiati sunt Beelphegor. Num. 25, 5. Auf die Gotteslästerung war die Todesstrafe gesetzt: „Wer den Namen des Herrn lästert, soll des Todes sterben.“ Lev. 24, 16. (Vgl. das. V. 23.) Natürlich

---

68) Vgl. die Auseinandersetzung des Maimonides über die Bedeutung der lebendigen Autorität gegenüber dem Buchstaben der Karäer das. C. 3. Juda Levi liber Cusari III. c. 34 ff. ed. Cassel. S. 250 ff.

69) Eine jenseitige Strafe, und zwar die der Vernichtung stellt Maimonides (Jad, Poenit. C. III. §. 6) in Aussicht: den Ketzern (מינים), den Epikuräern, denen, welche die Thora läugnen, oder die Auferstehung, oder das Kommen des Erlösers (הַגּוֹאֵל).

musste mit der gleichen Strenge die Aufstellung falscher Lehren bestraft werden. Wenn ein Israelit als Prophet auftrat und sich als Lügner zeigte, oder wenn er zwar Wahres verkündete, aber im Namen eines falschen Gottes, so musste er sterben. Deuter. 18, 20. Ebenso verfiel der Prophet der Todesstrafe, welcher Jemanden vom wahren Glauben abbringen wollte. Selbst wenn Wunder für einen solchen sprächen, welcher den Glauben an den wahren Gott trübt, soll er doch als Verbrecher sterben. Deuter. XIII, 1 ff.

Es war natürlich, dass mit der Zeit auch dann eine Todesschuld an den Propheten gefunden wurde, wenn sie etwas anzugreifen schienen, was dem ganzen Volke heilig war. So war der Prophet Jeremias nahe daran, zum Tode verurtheilt zu werden, weil er die Zerstörung des Tempels ankündete (26, 6. Vgl. 7, 4). Mit Mühe rettete ihn damals eine Berufung auf eine ähnliche Weissagung des ältern Propheten Micha von Maresa (26, 18). Dem Urtheile des Synedriums über Christus lagen ähnliche Anklagen, wie die bei Jeremias, dann vor allem der Vorwurf zu Grunde, dass er sich zum Sohne Gottes mache, also die Grundlehre des Judenthums antaste. Daher spricht die Deputation des hohen Rathes zu Pilatus: Nos legem habemus et secundum legem debet mori, quia filium Dei se fecit. (Jo. 19, 7.) Die Mischnah enthält die Bestimmung, dass zur Verurtheilung eines Propheten ein Gericht von 71 Mitgliedern erforderlich sei (ein Synedrium), wie wenn es die Verurtheilung eines ganzen Stammes, oder des hohen Priesters betraf. (Sanhedrin, C. I. §. 5.) Nicht selten wurde die Todesstrafe für ein wirkliches, oder vermeintliches Vergehen der Gotteslästerung, oder der Irrlehre tumultarisch vom Volke ausgeführt. (Vgl. Joh. 8, 59. Apostelgesch. 22, 23.) Die Strenge der mosaischen Gesetzgebung eiferte für Reinerhaltung des Monotheismus, es lag nahe, dass der gesetzliche Eifer in einen gesetzlosen ausartete, wenn die Religionserkenntniss durch Volksmeinungen getrübt war. Das mosaische Gesetz ging zunächst

darauf aus, die Nachkommen Jokobs im Monotheismus zu bewahren, schloss aber die Bekehrung von Heiden nicht aus.

IV. Proselyten. Der Vorzug Israels. Grundsätze über das Verhältniss zu Nichtisraeliten.

85. Die Religion des alten Testamentes ist ihrer Natur nach insofern einer Ausdehnung auf Nichtisraeliten fähig, als sie alle Menschen von Einem Stammvater herleitet und diesen als Verehrer des Einen wahren Gottes darstellt. Auch Noe erscheint als Anbeter des wahren Gottes. Wenn von seinen Nachkommen nur ein kleiner Zweig, die abrahamischen Jakobiden die wahre Religion bewahrten, so lag nichts näher, als dass sie die andern Völker zur Anerkennung des lebendigen Gottes zurückführten. So erscheint es als der Beruf und die Zukunft Israels bei den Propheten (z. B. Isaias II. und öfter); diesen Sinn muss auch zum Theil die patriarchalische Weissagung haben: In deinem Samen werden alle Völker der Erde gesegnet werden. (Genes. 12, 2. 18, 17 f. 22, 16 ff. 26, 2 ff. 28, 13 f.)

Diese Expansionskraft des wahren Monotheismus konnte sich jedoch erst im Christenthum verwirklichen; das mosaische Gesetz musste der Gottesverehrung engere Grenzen setzen. Es giebt sich schon darin als eine interimistische und nicht ewige Erscheinung der Religion zu erkennen, dass es sich ausschliesslich nur an das Volk Israel wendet. (Exod. 19, 5 ff. Deuter. 32, 9 u. s. w.)

Gleichwohl gestattete die mosaische Religion die religiöse Annäherung von Heiden. Ein Vertilgungskrieg sollte nur gegen gewisse Stämme canaanitischen Ursprungs geführt werden. Selbst von diesen Stämmen blieben ganze Bezirke unbezwungen. Viele lebten zur Zeit der Herrschaft Israels friedlich neben den abrahamischen Verehrern Jehova's. Auf den Fall eines solchen Zusammenlebens nimmt bereits das mosaische Gesetz Rücksicht. Omnis alienigena (זָר) non comedet de sanctificatis; inquilinus

sacerdotis (תּוֹשַׁב כֹּהֵן LXX. *πάροικος ἱερέως*) et mercenarius non vescentur ex eis. Lev. 22, 10. Anderwärts wird der Fall besprochen, dass ein wohlhabender heidnischer Beisasse einen Hebräer zum Knechte hätte. Si invaluerit apud vos manus advenae atque peregrini. (Lev. 25, 47.) Hier wird weder der Ankömmling (גֵּר), welchen die LXX. *προσήλυτος*[70]) nennen, noch der Beisasse (תּוֹשָׁב) als ein Convertite gefasst, sondern lediglich bestimmt, wie sich der Israelite gegen den Nichtisraeliten zu verhalten habe.

Doch hat das mosaische Gesetz die vollständige Aufnahme eines Heiden in die Gemeinde des gläubigen Volkes für möglich gehalten: sonst hätte es keinen Sinn, dass die Ammoniter und Moabiter für alle Ewigkeit unfähig sein sollten, in die Gemeinde aufgenommen zu werden. Ammonites et Moabites etiam post decimam generationem non intrabunt ecclesiam Domini in aeternum. (Deuter. 23, 3. Vgl. Nehem. 13, 1.)

86. In der nachexilischen Observanz wurden zwei Arten von Proselyten unterschieden.

I. Proselyt des Thores[71]), oder besser: „Beisasse-Proselyt" (גֵּר תּוֹשָׁב), hiess jener Heide, welcher dem Götzen-

---

70) גֵּר von גּוּר ist jeder Mann, der in einem ihm ursprünglich fremden Lande sich aufhält, er ist ein Ankömmling, *προσήλυτος*. So war Abraham in Canaan den Einwohnern gegenüber ein Gêr. Genes. 20, 1. Von Lot 19, 9. Von Abraham in Aegypten 12, 10.

71) Die Bezeichnung „Proselyt des Thores" kann durch solche Stellen gerechtfertigt werden, in welchen es heisst: „Der Fremdling, welcher in deinen Thoren ist" u. dgl., z. B. Exod. 20, 10. Deuter. 5, 14. 31, 12. Deuter. 14, 21. Sie ist offenbar gleichbedeutend mit: Der Fremdling, welcher mitten in eurem Lager ist (Deuter. 29, 10.), oder: Der Fremdling in eurer Mitte (Levit. 16, 29.). Vgl. Deuter. 28, 43. Dass es Sprachgebrauch geworden sei, die unbeschnittenen Verehrer Gottes „Proselyten des Thores" zu nennen, wie Winer angiebt, ist unerweislich. Im Talmud (Jebamoth f. 48. b.) wird darüber gestritten, ob die Stelle im Dekalog: „Dein Fremdling, der in deinen Thoren ist" einen Proselyten der „Gerechtigkeit" oder den Beisassen bezeichne. R. Josue Ben Levi entscheidet sich für das Letztere. Das ist das Richtige. Vgl. Deuter. 14, 21.

dienste entsagte und die sogenannten sieben Noachischen Gebote (s. oben §. 7) beobachtete. Maimonides hat (vgl. Otho, s. v. Noachidae) aus dem Talmud die Verpflichtungen, denen diese Art von Proselyten unterworfen waren, fixirt. Aus dem Pentateuch geht hervor, dass diese Gattung von Heiden den Sabbath halten mussten. (Exod. 20, 10. Deuter. 5, 14.) Insofern sie nach rabbinischer Annahme die Noachischen Gebote zu beobachten hatten, heissen sie „Kinder Noës" (בני נח), ein einzelner Proselyt „Sohn Noës" (בֶּן נח, z. B. Talmud bab. Jebam. f. 47. b. im Singular, f. 48. b. unten im Plural).

In der heiligen Schrift werden sie öfter „die Gottesfürchtigen" (יִרְאֵי יהוה) genannt. Dieser allgemeine, natürlich auch auf fromme Israeliten anwendbare Ausdruck muss dann im Sinn von Proselyt verstanden werden, wenn die „Gottesfürchtigen" dem Laien- und Priesterstande Israels gegenübergestellt werden, z. B. Psalm 118 (117), 2. Es spreche Israel (die Laien), der Herr ist gütig u. s. w., es spreche das Haus Aarons ... es sprechen die Gott Fürchtenden. Die griechische Uebersetzung giebt „die Gott Fürchtenden" mit *φοβούμενοι τὸν κύριον*, *σεβόμενος τ. κ.* u. dgl.

Unter dieser griechischen Bezeichnung, namentlich *σεβόμενοι τὸν θεόν*, stellen sich uns jedenfalls im neuen Testamente Proselyten der untersten Stufe (gerim toschabim) dar. Apostelg. 13, 50. 16, 14. 17, 4. 18, 9. Natürlich hört die Benennung „Gottesfürchtig" darum nicht auf, im Allgemeinen die Eigenschaft frommer Gesinnung zu bezeichnen und ohne aus dem Zusammenhange sich ergebende bestimmte Gründe kann man diese Bezeichnung nicht im Sinne von Proselyt nehmen. (Vgl. Josephus Ant. 14, 7. 2. Der Tempel verdankt seine Reichthümer den Beiträgen der Juden und der *σεβόμενοι τὸν θεόν* von der ganzen Welt.)

Jüdische Schriftsteller nennen diese Art von Proselyten auch die „Frommen der Welt" oder die „Frommen der Völker" (חסידי אומות. Maimonides, Isure biah. C. 14. §. 7.)

84. Diese Gattung von Proselyten war für die Synagoge eine grosse Hülfe und noch wichtiger für die Verbreitung des Christenthums.

Dagegen denken jüdische Berichterstatter nicht gut von den eigentlichen Convertiten, welche in alle Rechte und Pflichten der Israeliten eintraten. Das sind

II. Die „Proselyten der Gerechtigkeit" (גֵּרֵי צֶדֶק)[a]) welche, wie sich der Talmud ausdrückt: „Unter die Fittige der Schehinah[b]) aufgenommen wurden"; d. h. sie wurden vollkommen als Israeliten betrachtet und waren so im engsten Bezug zu den göttlichen Gnadenwirkungen.

Um vom Heidenthum zum Judenthum überzugehen, musste ein Mann sich der Beschneidung unterziehen, eine Art Taufe bestehen und bestimmte Brandopfer bringen lassen. Maimonides (Isure biah C. XIII. §. 1.) begründet diese dreifache Forderung damit, dass die Israeliten selbst durch Beschneidung, Taufe (d. i. religiöse Waschungen) und Opfer in den Bund Gottes eingetreten seien.[c])

Dass dem Uebertritte ein Unterricht voranging, versteht sich von selbst. Nach dem Talmud fand während der Eintauchung in's Wasser eine Art von kurzer Katechese statt. Der Katechumen musste im Wasser stehend seinen Glauben bekennen. Frauen wurden von Frauen in das Taufbecken geführt, zwei Gelehrte standen aussen um ungesehen das Examen vorzunehmen. (Talmud bab. Jeb. 47. b. oben. Vgl. den neuern Ritus bei Buxtorf lex. Talm. s. v. גר und über die Bedeutung der Proselytentaufe unten im Abschnitte von den religiösen Handlungen. C. XVII.)

---

a) Im Singular גֵּר צֶדֶק. Talmud bab. Jebam. f. 48. b.

b) Jebamoth f. 46. b. נִכְנְסוּ תַחַת כַּנְפֵי הַשְּׁכִינָה. Das. f. 48. b. unten.

c) בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן.

Dass nach der Eroberung einer heidnischen Landschaft die mosaische Religion geltend gemacht wurde, ist an sich natürlich, und wird in der nachexilischen Zeit als Thatsache berichtet. Johannes Hyrkanus zwang die Idumäer, die Beschneidung anzunehmen. (Jos. Ant. XIII. 9, 1.) Es scheint aber mit dieser Zwangsbekehrung nicht recht von statten gegangen zu sein, wie aus den Verhandlungen des Kostobaros mit Herodes und Antonius hervorgeht. (Art. XV. 7, 9.) Kostobaros scheint mit seiner Familie dem Culte der Gottheit *Κοζέ*[d]) anzugehören.

Auf solchen und ähnlichen Erfahrungen mag der Widerwille beruhen, den die älteste nachbiblische Literatur der Juden gegen die Proselyten kund giebt. Sie werden eine „Krätze" (ספחת) der Gesellschaft in einer Stelle genannt (Niddah, bab. 13, b), welche ihrer pikanten Schärfe wegen von Otho (s. v. Proselyten), von Buxtorf (s. v. גר aus Jebam. 17, b.) und von Carpzov (Annotationes ad Th. Goodwini Mosen S. 51. a. mit Hinzufügung des Citates Kidduschin s. 70 b.) angeführt wird.

Als Grund einer so ungünstigen Beurtheilung erscheint an den eben angeführten Stellen zweierlei: erstens, dass die Convertiten die Neigung zu unnatürlichen Sünden beibehielten und dadurch die Ankunft des Messias verzögerten (Niddah 13, b.) und zweitens, dass sie nicht selten aus unlautern Absichten Juden würden und darum auch leicht abfielen. In Jalkut Ruth (s. 163 d. angeführt von Carpzov l. c.) heisst es: Rabbi Chija sagte: Traue dem Proselyten nicht bis zur 24. Generation.

Maimonides bemerkt (Isure biah C. c. XIII. §. 17), dass die Convertiten von den Idumäern, Aegyptern, Ammonitern und Moabitern zwar angenommen würden, aber nie als eigentliche

d) Wohl Eluzza, über deren Cult nachzusehen Krehl, Religion der vorislam. Araber. S. 74 ff.

Israeliten angesehen werden könnten, so dass weder ein Ammoniter, noch ein ammonitischer Proselyt je eine Israelitin heirathen konnte.[e])

Trotz dieser ungünstigen Urtheile, Stimmungen und Grundsätze gab es doch eine Zeit, in welcher man stark auf Gewinnung von Proselyten ausging. Christus macht es bekanntlich den Pharisäern zum Vorwurf (Matth. 23, 15.), dass sie Land und Meer durchzögen, um einen einzigen Proselyten zu gewinnen, et cum fuerit factus — proselytus — facitis eum filium gehennae duplo quam vos. — Es ist für die seeleneifrige Anschauung des Judenthums bezeichnend, dass im Buche Sohar — oder eigentlich in dem Traktate von den sieben Heiligthümern (hêcaloth) — den Proselyten im ersten Paradiesheiligthum ein Platz der seligen Ruhe angewiesen wird. Die in der Hölle begrabenen nicht bekehrten Heiden sehen durch eine Pforte, der im Himmel ein offener Raum entspricht, die Wonne der frommen Proselyten. Unter ihnen strahlt Onkelos[f]).

87. Mag man den Mosaismus nach seinen Grundsätzen, oder nach seiner Geschichte betrachten, es fehlte ihm der innere Antrieb, Proselyten zu machen. Die Geschichte kennt ausser der Bekehrung einzelner Gegenden[72]) Südarabiens und einer Anzahl von Chazaren[73]) kein Beispiel von Ausbreitung

---

e) Aecht rabbinisch wird dort (§. 18) bemerkt, ammonitische Frauen könnten ganz zu Israel gerechnet werden, wenn sie das Judenthum annähmen; denn es heisse in der Schrift: לא יבא עמוני „Es soll nicht kommen der Ammoniter und Moabiter in die Gemeinde des Herrn in Ewigkeit"; nicht aber heisse es: „Es komme nicht die Ammoniterin" u.s.w.

f) Ed. Sulzb. I. S. 112.

72) Im Jahrhundert vor Muhammed erstarkten die Juden Südarabiens unter ihrem Könige Du-Nowas so sehr (c. 530), dass die Christen schweren Bedrückungen und Verfolgungen unterlagen. Assemani, B. Or. I. p. 364 ff. Thomas Wright, Early Christianity in Arabia. London 1855. S. 49 ff.

73) Um 930. S. Grätz, Gesch. der Juden. 3, 369 ff. Jost, Gesch. d. Judenthums. II. S. 395. Cassel, Einleitung zum Buche Kusari. S. XVI.

des Judenthums, und auch in diesen beiden Fällen handelt es sich mehr um einen glücklichen Aufschwung jüdischer Exulanten, als um eine Ausbreitung der mosaischen Religion in bedeutendem Umfange.

So wenig der Nachkomme eines erlauchten Ahnen den Vorzug der Abstammung gerade von diesem Stammvater auf den Enkel eines andern Ahnen übertragen kann, so ausschliesslich ist das Ehrenrecht der Abstammung von Abraham und näher von Jakob. Diese Herkunft bildete so zu sagen eine physische Scheidewand gegen alle Menschen, welche nicht von Jakob herstammen, also gegen alle Völker (gôjim, גוים).

88. Das mosaische Gesetz öffnete gegen die Völker, welche Israel zunächst umgaben, eine tiefe Kluft. Es wurde eine heilige Pflicht, die canaanitischen Bewohner Palästina's zu bekriegen und zu vertilgen. Es wird voraus gesehen, dass menschliche Gefühle in einzelnen Fällen zur Schonung geneigt machen könnten, daher wird gemahnt: Devorabis (ואכלת) omnes populos, quos Dominus Deus tuus daturus est tibi. Non parcet eis oculus tuus. Deuter. 7, 16. Das Buch Josue enthält die praktische Durchführung dieses strengen Befehles. Dass an mehreren Punkten Palästina's Gruppen der canaanitischen Bewohner neben den Hebräern Stand halten konnten, wird im Buche der Richter als eine Züchtigung für die Fahrlässigkeit der Israeliten aufgefasst. (Richter, II. 23. III. 2. 5 ff.) Dass Saul nach einem glücklichen Kampfe mit den Amalekitern, deren König Agag schonte, wird ihm von Samuel zum höchsten Verbrechen angerechnet. Der Prophet erfasst selbst das Schwert, um den heidnischen König in Stücke zu zerhauen. (1 Sam. XV. 18. 33.)

Nach dem Exile wird die mosaische Vorschrift über strenge Scheidung von den Nationen mit gesteigerter Aengstlichkeit eingehalten. Esra zerreisst sein Gewand, da er hört, dass eheliche Verbindungen mit Heiden eingegangen wurden und so „commiscuerunt semen sanctum cum populis terrarum“. (Esra

IX. 2.) Unter Nehemias wird besonders eingeschärft, die Ammoniter und Moabiter von der Synagoge fern zu halten . . . factum est autem cum audissent legem, separaverunt omnem alienigenam ab Israel. Nehem. 13, 3.

Bis hieher und noch weiter (vgl. Malach. 2, 11.) wird die strenge Verpönung jeder vertraulichen Annäherung an Nichtisraeliten durch die Gefahr der Verführung zum Götzendienste motivirt. So wird bei dem eben genannten Propheten die Ehe mit einer Heidin als Liebe zur „Tochter eines fremden Gottes" aufgefasst. Dieselbe Rücksicht tritt im Deuteronomium hervor (7, 16).

Das mosaische Gesetz bietet hiemit und in andern Abschnitten Anhaltspunkte zu einer Aufhebung der Scheidewand für den Fall, dass die Religion keine Trennung machte.[a]) Mehrere Propheten, vor allen Isaias, haben vermöge ihrer Erleuchtung über die messianische Zukunft die Kluft zwischen Israel und den Völkern ganz übersprungen. Für Isaias ist es zu wenig, dass er an das Israel gesendet ist, welches von Jakob abstammt (K. 49, 1 ff.) und welches dem grössten Theile nach taub gegen die wichtigsten prophetischen Mahnungen sein wird (K. 6. u. öfters), sein Wort gehört dem idealen Israel, das aus den Gottesverehrern aller Nationen gebildet werden soll.

Das und Aehnliches war von Isaias für die pharisäische Schule und ihr Geisteskind, die thalmudische, vergeblich gesprochen. Es bildeten sich in dieser Schule Grundsätze über die Auserwählung und göttliche Bevorzugung des historischen Volkes Israel und über die Stellung Israels zu den Nichtisraeliten (den Gôjim) aus, ohne welche man die ausserordentlichen Hindernisse nicht begreift, die sich der Gründung des Christenthums entgegensetzten. Es handelt sich hier nicht um die archäologische Erläuterung der einen oder andern

---

a) Vgl. meine Geschichte der Offenbarung. III. Aufl. S. 43 ff.

Stelle des neuen Testamentes aus dem alten, sondern um Erklärung eines Gegensatzes, der sich im Ganzen geltend macht.

Das mosaische Gesetz hatte die Auserwählung Israels zu einem priesterlichen und königlichen Volke (Exod. 19, 6.), zu einem bevorzugten Eigenthum Gottes (Deuter. 32, 9.) stark betont, dabei aber nicht vergessen zu sagen, dass die Superiorität Israels in der treuen Annahme und Bewahrung der göttlichen Offenbarung liege. „Das ist eure Weisheit und Erkenntniss vor allen Völkern.“ Deut. 4, 6. An und für sich sind die Israeliten eines der unbedeutendsten Völker. (Deut. 7, 7.)

Wenn sich das Volk von Gottes Gesetz, welches seine Erhöhung und sein Adel ist, losreisst, so wird es in alle Welt zerstreut und ein Sklave der Völker werden. (Deut. 28, 58 ff.)

Trotz solcher Grundsätze, die sich im Deuternomium und bei den spätern Propheten finden, bildete sich eine Theorie von der Auserwählung Israels aus, welche schon Johannes der Täufer bekämpfte, wenn er sagt (Luk. 3, 8.): Ne coeperitis dicere: Patrem habemus Abraham, dico enim vobis, quia potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abraham. Johannes bezieht sich vielleicht auf die Meinung, dass Abraham an der Pforte der Hölle sitze damit kein Beschnittener aus dem Volke Israels dort eingehe. (Breschith rabbah. f. 53. col. 3. ed. Stettin. p. 106. a.)

Das nähere über die Ausschliesslichkeit des mosaischen Gesetzes und die Steigerung der mosaischen Lehre von der Auserwählung Israels in der pharisäischen Schule, werden wir später (§. 127 ff.) sehen.

Wie übertrieben sich indess später die Vorstellung von den Prärogativen Israels ausgebildet hat, so ist doch andrerseits einleuchtend, dass ein hoher Grad von Selbstachtung nöthig war, wenn der in einem kleinen Volke einzig dastehende Monotheismus gegenüber dem Heidenthum, das durch grosse und mächtige Völker übermächtig war, bewahrt werden sollte. Um allen Völkern das Heil der Erkenntniss und der

Gotteshülfe rein zu bewahren, musste Israel streng geschieden und in seinem religiösen Selbstbewusstsein hoch gehoben sein. Die strenge Sonderung und Gegenüberstellung musste dauern, bis das Ewige an der mosaischen Gotteserkenntniss und an der israelitischen Sittenlehre ein Gemeingut aller Völker werden konnte und bis das Zeitliche, Oertliche, Beschränkte und bloss Vorbereitende abgestreift wurde, um im Christenthum seine Erfüllung zu erreichen.

V. Die Glaubenslehre.

89. Die mosaische Offenbarung brauchte keinen formellen Artikel über die Existenz Gottes aufzustellen, denn der Glaube an Gott war unter den Völkern insgesammt, mit welchen Israel in Berührung kam, verbreitet. Es mussten nur die falschen Begriffe beseitigt werden, welche unter den Heiden mit dem Namen Gottes verbunden zu werden pflegten.

Wir sehen daher, dass für „Gott" theilweise Wörter gebraucht werden, deren sich auch die Heiden bedienten, um das höchste Wesen, oder selbst eine polytheistische Mehrheit von himmlischen Wesen zu bezeichnen. So bedienten sich die Punier des Wortes Alonim für „Götter", was die Hebräer nicht hinderte, den Einen wahren Gott Eljon (עֶלְיוֹן) den „Höchsten" zu nennen. Num. 24, 16. Deut. 32, 8. Psalm 9, 3. u. s. w. Andererseits wird der bei den Hebräern gewöhnlichste Name für „Gott" von der Schrift selbst nicht selten für die falschen Götter der Heiden gebraucht, nämlich Elôah (אֱלוֹהַ), in der Mehrzahl Elôhim[b]). Obwohl möglicher Weise diese Wortform in einem polytheistischen Sinne ver-

---

b) Hinsichtlich der Grundbedeutung von אֱלוֹהַ wird Ewald Recht haben, wenn er wiederholt und namentlich in den Jahrbüchern der bibl. Wissensch. (X. 1860, S. 11) אֵל mit den Begriffen der Macht und Stärke als Wurzel betrachtet und das arab. أَلِهَ „verehren" als Derivat ansieht.

standen werden konnte, ist gerade sie die gebräuchlichste. Um so strenger werden solche Namen vermieden, welche eine bestimmte Ausprägung des heidnischen Gottesbegriffes darboten; so namentlich die so weit verbreitete Benennung Baal, Beël, Bel (בַּעַל, בְּעֵל, בֵּל). Dieser Umstand reicht allein hin, die kürzlich von einem in der arabischen Literatur wohlbewanderten, aber auf dem biblischen Gebiete etwas fremden Orientalisten wieder vorgetragene Ansicht zu widerlegen, als wären die Hebräer ursprünglich Baalsverehrer gewesen.[74]) Die mit Baal zusammengesetzten Eigennamen, welche noch zur Zeit David's vorkommen, beweisen so wenig einen Baalscult, als der Name Herkules, Julius Cäsar bei italienischen Fürsten und Edelleuten einen Abfall vom Christenthum.

Dass es indessen für nöthig erachtet wurde, schon im Namen den wahren Gottesbegriff zu sichern, sieht man aus

---

74) Dozy in: „Die Israeliten in Mekka". 1864. S. 34, 38 ff. Vgl. H. Oort, de Dienst der Baälim in Israel. Leiden 1864. — Da Dozy die biblischen Spuren einer Verehrung von Steinen zu dem Zwecke sehr fleissig sammelte, um einen Cult der Steine neben jenem der Bäume als patriarchalisch darzustellen, so muss man sich wundern, wie er das biblische צוּר „der Fels" für „Gott" nicht zu seinem Zwecke verwerthet hat. Wenn man indessen sieht, wie in einem Liede, welches dem Götzendienste mit wahrem Feuereifer entgegentritt (Deuter. 32.), gerade dieser Gottesname mit Vorliebe angewendet wird, so erkennt man, wie misslich es ist, aus solchen Dingen auf eine Art von Fetischdienst bei den Patriarchen zu schliessen. Wir können auch mit Ewald (Jahrb. X. 18. 1860) nicht übereinstimmen, wenn er von dem Denkstein Jakobs im Sinne Dozy's redet: „Sowie den stein Jaqob's einst die macht einer wunderbarsten heiligkeit und einer glut von höherer andacht umfloss." Die Andacht gilt nicht dem Steine, sondern dem lebendigen Gotte, der, wenn er sich dem Menschen offenbart, diese Offenbarung in Zeit und Raum darstellt. Durch die Berührung mit solchen göttlichen Einwirkungen allein erhält ein Ort eine gewisse Weihe. — Die von Ewald (Alterth. 135.) einfach vorausgesetzte und von Dozy (die Israeliten zu Mekka. S. 24 ff.) ausführlich behandelte alte Ansicht, dass die Bätylien von Beth-El (בֵּית־אֵל) ihren Namen haben, muss einer Revision unterzogen werden.

der Aufstellung des Namens Jahveh, Jahu, gewöhnlich Jehovah bei uns ausgesprochen, zur Zeit Mosis. Exod. III, 14 ff. VI. 2 f.

War damit, jedoch damit nicht allein, die persönliche Lebendigkeit Gottes gegenüber dem Pantheismus ausgesprochen, so betonte das Symbolum im Deuteron. VI. die Einheit Gottes: „Höre Israel der Ewige dein Gott ist Ein Gott.“ [75]) Die Eigenschaften Gottes des Einigen, besonders seine Allmacht, Weisheit und Gerechtigkeit sind vielfach und so deutlich dargestellt, dass hierüber die christliche und israelitische Auffassung der alttestamentlichen Urkunden ganz übereinstimmt. [76])

90. Dagegen kann das Christenthum nur zum Theil mit jener Fassung des mosaischen Glaubensbekenntnisses übereinstimmen, welche im Judenthum seit den Zeiten der Kreuzzüge symbolisch geworden ist. Die Analyse dieses Symbolums wird zu einer Unterscheidung des ächt biblischen Gehaltes und der

75) Dieser Vers, mit Schema (שְׁמַע), d. i. „höre“, beginnend, kehrt in der jüdischen Liturgie, wie wir sehen werden, öfter wieder; er ist das Symbolum des Monotheismus.

76) Die israelitische Auffassung stellt sich in den religionsphilosophischen, dogmatischen und katechetischen Schriften der Juden dar. Ich nenne Moreh Nebochim von Maimonides, schon 1520 vom Bischof Aug. Giustiniani lateinisch herausgegeben. Saadia's Emunot we Dëot, deutsch von Fürst. Leipzig 1845. Das Buch Emunah Ramah, oder: der erhabene Glaube von Abraham Ben David Halevi. Hebräisch und deutsch von Simson Weil. Frankf. 1852. „Das Buch von den Grundlehren“ sefer ikkarim (עקרים) von Josef Albo verfasst 1425, von Schlesinger ins Deutsche übersetzt. — Dazu kommen die ersten Theile des grossen Werkes von Maimonides: Jad chasakah. Als Katechismen können folgende genügen: לקח טוב „die gute Lehre“ von Abraham Jagel, einem italien. Israeliten des XVI. Jahrhunderts, lateinisch und hebräisch in Pugio fidei von Raimundus Martini ed. Carpzov, introd. p. 45 ff. J. Johlson, Unterricht in der Mosaischen Religion. Frankf. a. Mayn 1819. Lehrbuch der mosaischen Religion. Von Dr. Alex. Behr unter Aufsicht und Leitung des Oberrabbiners Abraham Bing zu Würzburg. München 1826.

spätern Zuthaten führen. Dieses Glaubensbekenntniss enthält XIII Artikel, offenbar in dieser numerischen Erscheinung abhängig vom Symbolum Apostolicum der Kirche, obschon den XII Nummern noch eine dreizehnte hinzugefügt ist. Man findet es gewöhnlich in den Gebetbüchern der Israeliten, ausserdem öfters hebräisch und mit Uebersetzung, z. B. in Johannis Buxtorfii Synagoga Judaica. Basil. 1641. p. 2 sqq. — Sein Urheber ist Moses Maimonides. Die von Maimonides herrührende Formulirung findet sich in ihrer eigentlichen Gestalt in seinem Commentar zum X. Kapitel des Traktates Sanhedrin, z. B. in der mir vorliegenden Ausgabe des Talmud babli, Sulzbach 1755 ff., am Schlusse des Trakt. Sanhedrin.

91. In der bei Buxtorf (Synag. Jud. p. 2 ff.) abgedruckten und übersetzten Form ist der Orginalausdruck des Maimonides verkürzt und verändert. Noch kürzer und ungenauer ist die deutsche Fassung, welche in neuern Katechismen, z. B. im bayerischen Lehrbuch der mosaischen Religion (1826) sogleich am Anfang neben dem Texte, welcher dem Buxtorf'schen nahe steht, erscheint. Die ganz kurze Fassung, in welcher die XIII Artikel in das Gebetbuch Eingang gefunden haben, drückt den Gedanken der maimonischen Urschrift genauer aus, als die Buxtorf'sche. Da Maimonides bei der Abfassung des Symbolums bemüht war, die Summe alles dessen zu geben, was die Synagoge seit Jahrhunderten als mosaische Lehre glaubte, so mag es angemessen sein, das Wesentliche davon zu vernehmen, um zu einem richtigen Urtheil über den Gehalt der Glaubenslehre des alten Testamentes zu gelangen. Wir folgen zunächst dem präcisen Formular im Gebetbuche (Vollständiges Gebetbuch der Israeliten von Arnheim. Leipzig 1839. S. 9 ff.).

92. I. „Hochverehrt (יִגְדַּל) sei der lebendige Gott und verherrlicht sei Er, der da existirt, ohne dass seine Existenz von der Zeit beschränkt wäre“ (נמצא ואין עת אל־מציאותו).

II. „Er ist Einer und es giebt kein Wesen, das einzig

wäre, wie Er. Er ist verborgen (unbegreiflich) und sein einiges Wesen ist unendlich." Maimonides erläutert, wenn von Gott die Einheit ausgesagt werde, so sei es nicht die Einheit eines Individuums, dem eine Gattung entspreche, auch nicht die Einheit eines Zusammengesetzten."

III. „Er hat nicht die Aehnlichkeit eines Körpers, auch ist er kein Körper; wir mögen ihm nicht gegenüberstellen seine Heiligkeit."[a]) Maimonides erläutert, dass ihm nicht nur keine eigentliche Körperlichkeit zukomme, sondern auch nicht Bewegung und Ruhe. Wenn gesagt wird, dass ihm auch seine Heiligkeit nicht gegenüber gestellt werden dürfe, so ist damit seine Einfachheit behauptet. Seine Eigenschaften sind Er selbst.

IV. „Vor jeglichem Ding, das erschaffen ist, ist Er der Erste; sein Anfang hat keinen Anfang," Er ist das absolut Erste. Die Buxtorf'sche Fassung hat: „Er ist der Erste und der Letzte." Die Fassung im Katechismus (1826) bringt hier die Lehre vom Erhalten der Welt vor; das Attribut der Ewigkeit hat sie in den ersten Artikel gezogen. Maimonides trägt hier die Ewigkeit und Anfangslosigkeit Gottes vor.

V. „Er ist der Herr der Welt; jeglicher Creatur lehret er seine Grösse und seine Herrscherwürde."[b]) Maimonides hebt hervor, dass Gott allein die höchste Verehrung und Huldigung, überhaupt Anbetung und absoluter Gehorsam gebühre, keinem Engel und keinem Stern.

93. VI. „Den Ausfluss seiner prophetischen Inspiration (שֶׁפַע נְבוּאָתוֹ), er gab ihn den Männern seiner besondern Erwählung und seiner Verherrlichung," d. h. den auserkorenen Propheten,

---

a) Arnheim übersetzt irrig לֹא נַעֲרוֹךְ אֵלָיו קְדֻשָּׁתוֹ mit: „Wir mögen ihm nichts gleichstellen in seiner Heiligkeit."

b) Arnheim übersetzt nicht genau: „Jegliches Gebilde beweiset seine Grösse und Herrschermacht." Es heisst: לְכָל־נוֹצָר יוֹרֶה גְדֻלָּתוֹ וּמַלְכוּתוֹ. Man könnte auch übersetzen: Durch jede Creatur lehret er u. s. w.

die ihn in Wort und That verherrlichen. Die Buxtorf'sche Fassung und die des genannten Katechismus sagt mehr: „Ich glaube mit vollkommenem Glauben, dass alle Worte der Propheten wahr sind.“ Maimonides bringt hier seine speculative Erläuterung des prophetischen Zustandes — durch eine Erhebung bevorzugter Geister zur Erfassung der aktiven Intelligenz — vor, jedoch mit der ausdrücklichen Verwahrung, dass das Theorie, nicht Glaubenssache sei.

94. VII. „Nicht ist ferner erstanden in Israel ein Prophet gleich Moses und ein Beschauer der göttlichen Gestalt;“ eigentlich ein Beschauer seiner Gestalt. Bei Buxtorf: Fide perfecta credo prophetias Mosis magistri nostri, super quem requiescat pax, veras fuisse eumque esse patrem omnium sapientum, tum eorum qui praecesserunt tum eorum qui secuti sunt eum. So auch das Hebräische im Katechismus, während es im Deutschen bloss heisst: „Ich glaube, dass Mosche der grösste Prophet unter allen andern Propheten war.“ Hier stimmt der Buxtorf'sche Text genauer mit Maimonides, als die Fassung im Gebetbuch. Maimonides mischt hier eine Schilderung der Prärogativen Mosis ein, welche offenbar unter dem Einflusse muslimischer Theologie sich ausgebildet hat.

95. VIII. „Eine wahre Offenbarung (oder Lehre) hat der Herr seinem Volke gegeben vermittelst seines Propheten, der getreu war in Seinem Hause.“ Die Buxtorf'sche Fassung bezeugt die Aechtheit des Pentateuchs: „Fide perfecta credo, totam Legem, quae hodie in manibus nostris reperitur, traditam esse Mosi magistro nostro, super quem requiescat pax.“ — Maimonides betont bloss, ohne die Authentie des Pentateuchs hereinzuziehen, die Göttlichkeit seines Inhaltes. Alles was im Gesetze enthalten ist, muss als Ausfluss der göttlichen Majestät (גבורה) betrachtet werden.

96. IX. „In alle Ewigkeit wird Gott sein Gesetz nicht ändern und nicht mit einem andern vertauschen.“ לֹא יַחֲלִיף הָאֵל וְלֹא יָמִיר דָּתוֹ לְעוֹלָמִים לְזוּלָתוֹ. Dieser verhäng-

nissvolle Artikel, welcher den Markstein der christlichen und jüdischen Auffassung der Glaubenslehre des alten Testamentes bildet, lautet bei Buxtorf so: Fide perfecta credo, Legem hanc nunquam mutatum iri, nec ullam aliam legem tradendam esse a Creatore cujus nomen benedictum. Maimonides erläutert, es könne und dürfe weder die schriftliche, noch die mündliche Offenbarung Gottes geändert werden. Wir werden auf diesen wichtigen Artikel bald näher eingehen.

X. „Er erspähet und weiss unsere Geheimnisse, er beschauet das Ende der Sache an ihrem Anfange.“ Die göttliche Allwissenheit bezüglich des Gleichzeitigen und Künftigen ist hier übereinstimmend mit der Ausgabe von Buxtorf ausgedrückt. Maimonides stimmt überein.

XI. „Er vergilt Jeglichem Gnade nach seinem Werke, er giebt dem Uebelthäter entsprechend seiner Uebelthat.“ Buxtorf: Ich glaube . . . dass der Schöpfer Gutes vergilt dem, der Seine Gebote hält und dass er den bestraft, welcher seine Gebote übertritt.

97. XII. „Er wird senden am Ende der Tage (לְקֵץ יָמִין) unsern Messias, um zu erlösen Diejenigen, die da harren auf Sein Heil.“ Buxtorf: Ich glaube . . , an die Ankunft des Messias und wenn er auch zögert, so will ich doch an jedem Tag auf ihn harren, dass er komme.“ Der Katechismus (1826) giebt den nämlichen Text so: „Ich glaube, dass Gott einst zu der Zeit, welche Er festgesetzt hat, und die nur Er allein weiss, uns den Moschiach schicken wird.“ Maimonides fügt eine Warnung bei, die Zeit berechnen zu wollen und hebt hervor, der Messias müsse aus dem Hause Davids sein.

XIII. „Die Todten wird Gott beleben durch die Fülle seines Erbarmens. Gepriesen sei in alle Ewigkeit sein lobwürdiger Name.“ Buxtorf: Fide perfecta credo, mortuos vitae restituendos esse, quando ita feret placitum Creatoris . . . Maimonides übereinstimmend.

Die ersten sechs Artikel, dann der zehnte und eilfte sind

unstreitig im alten Testament so bezeugt, dass man nur etwa über die Form der Fassung streiten kann. Was die Einheit Gottes betrifft, so ist bereits von israelitischen Gelehrten anerkannt, dass gerade in jener Stelle, welche zum Symbolum des Monotheismus geworden ist (Deuter. VI. 4. Höre Israel Sch'ma' Israel), der Name Gottes in Einem Athemzuge dreimal vorkomme, um anzudeuten, dass die wahre und vollkommene Einheit jene Trinität nicht ausschliesse[c]), welche die Grundlage des christlichen Bekenntnisses ist. Verschiedene christliche Gelehrte haben sich bemüht, mehr oder minder deutliche Spuren, Andeutungen und Winke im alten Testamente nachzuweisen. Es hat hiebei nicht an übertriebenen Bemühungen[d]) gefehlt, welche nichts anderes bewirkten, als dass unterrichtete Israeliten spotteten, oder argwöhnisch wurden. Das Meiste, was über diesen Gegenstand geschrieben wurde, hat, wenn wir nicht irren, die Auseinandersetzung von Raimundus Martini anticipirt (Pugio fidei, pars III. C. III seqq. ed. Carpzov. S. 484 ff.); wozu das von Jos. de Voisin (in den Anmerkungen zu Raimundus) Beigebrachte verglichen werden muss. Wenn man im siebenten und achten Artikel von der Einkleidung des Maimonides[e]) absieht, so spricht sich darin nichts anderes aus, als was in der ganzen Geschichte

---

c) Vgl. die bei Sommer (Specimen Theologiae Soharicae. Gotha 1734. S. 60—76) angeführten und erläuterten Stellen. Uebrigens möchte ich weder hinsichtlich des Alters und der Bedeutung des Sohar, noch hinsichtlich der zunächst angeführten Stellen, Sommers Ansicht theilen.

d) Dahin gehört die Benützung der Pluralform im Namen Gottes „Elohim“. Bellarmin, welcher Anfangs sogar in seiner Grammatik den Plural Elohim als Andeutung der Mehrheit der Personen geltend gemacht hatte, nahm später diese Ansicht zurück. S. Guarin, grammat. S. 476.

e) Dass die Theorie des Maimonides über die Prophetie von Albertus Magnus nicht nur berücksichtigt, sondern adoptirt wurde, hat Joel nachzuweisen gesucht (Verhältniss Albert d. Gr. zu Maimonides. Breslau 1863).

der Propheten thatsächlich vorliegt; sie sind die Gesandten Gottes und schrieben die von ihnen uns in der Bibel bewahrten Offenbarungen nicht aus eigener Eingebung, sondern als Gottes Wort nieder. Zur Vergleichung der einzelnen Propheten miteinander fehlt uns der sichere Maassstab. Moses wird deutlich vor allen andern in der Nachschrift des Pentateuchs ausgezeichnet (Deuter. 34, 10.): Et non surrexit ultra Propheta in Israel sicut Moyses. Damit ist nicht gesagt, dass ein Aehnlicher nicht kommen werde, vielmehr wird ein solcher auf das Bestimmteste verheissen. Prophetam de gente tua et de fratribus tuis sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus. (Deuter. 18, 15.)

98. Die Zeitgenossen Christi verstanden offenbar unter dem „Propheten" schlechtweg den Messias. Den Glauben an die Ankunft eines von Gott gesandten, mit Kraft und Sieg ausgerüsteten, das höchste Wohl Israels besorgenden Mittlers und Königs, eines „Gesalbten" im höchsten Sinne des Wortes, spricht der zwölfte Artikel aus.

Dieser Artikel wurde von der späteren jüdischen Literatur bis auf den heutigen Tag mannigfach modificirt, bis man ihn ganz zu beseitigen suchte.[77]) Schon jener gelehrte spanische Rabbiner Joseph Albo, welcher an dem grossartigen Religionsgespräch zu Barcellona (7. Febr. 1413 bis 12. Nov. 1414 in 69 Sitzungen) vor dem Gegenpapste Benedikt XIII. Theil genommen hatte und offenbar unterlegen war, suchte den schwierigen Begegnungen mit den christlichen Theologen dadurch

77) Gegen die Zusammenfassung des israelitischen Glaubens in XIII Artikel traten verschiedene Lehrer auf, welche eine geringere Anzahl von Sätzen, oder eine andere Fassung wollten. **Meir Aldabi** aus Toledo stellte X Artikel auf, unter welchen die Messiashoffnung den vorletzten bildet. **Jost**, Gesch. des Judenthums. III. 85. 1859. **Joseph Albo** beschränkte den ganzen Glauben auf drei Dinge: Dasein Gottes, die Göttlichkeit des Gesetzes und die einstige Vergeltung. Die Observanz der Synagoge ist bei den maimonidischen XIII Artikeln geblieben.

auszuweichen, dass er die Lehre vom Messias gar nicht zu den eigentlichen Dogmen des Judenthums rechnete. Es zeigte sich hier, wie in unserer Gegenwart, dass der denkende Israelit, wenn er das Christenthum wirklich kennen gelernt hat, nur die Wahl zwischen zwei Wegen hat, er muss auf die breite Strasse des vagesten Deismus einlenken, oder dem Buchstaben des alten Testamentes folgend, den hohen Pfad des Evangeliums betreten. Einstweilen macht der Theil des Judenthums, welcher die XIII Artikel des Maimonides als Symbolum gebraucht, noch Halt bei dem überlieferten Glauben. Würde indess auch das genannte Symbolum aufgegeben, der Glaube an den Messias kann aus der Literatur und Liturgie des alten Judenthums nicht getilgt werden. In der alten Osterhaggada, in dem alten täglich zu recitirenden Gebete Schemoneh Esreh und in den Targumim ist er ausgeprägt. Er musste sich in dieser Weise ausprägen, weil er wirklich in der Bibel enthalten ist. Die ältern Polemiker wie der Karäer Troki (חזוק אמונה) und der Elsässer Jom tob Lipmann (ס' נצחון) gingen von der Gewissheit aus, dass ein Messias kommen müsse und stritten nur über den Sinn einzelner Stellen und die Anwendung der Prophetien auf Jesus; wäre der Messias nicht in der Bibel verheissen, hätte sich hierin das Judenthum selbst bis auf die Tage der Braunschweiger Rabbinerversammlung (Juni 1844) geirrt: dann freilich fiele die Mühe des Streites mit der Integrität und Inspiration der Bibel weg. So lange diese ganz und als heiliges Buch genommen wird, muss der Glaube an den Messias als ein Fundamentalartikel der mosaischen Religion betrachtet werden und wird sich das Judenthum zu rechtfertigen haben, warum es zwar an die Bibel glaubt, aber nicht an Jesus, auf den die im neuen Testamente citirten und die von den tüchtigsten Christologen (z. B. von Prudentius Maranus in dem Werke: Divinitas Domini N. Jesu Christi. Neue Ausg. Würzb., Stahl, 1859) beleuchteten Stellen bezogen werden müssen.

99. Die im dreizehnten Artikel ausgesprochene Hoffnung der Auferstehung der Todten schliesst natürlich die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele in sich und hängt mit dem eilften Artikel zusammen, welcher Gott als gerechten Belohner des Guten und als Bestrafer des Bösen kennt. Dass die Lehre von einer jenseitigen Vergeltung in den Psalmen und Propheten ausgesprochen sei, dass hier nicht nur der Glaube an eine Fortdauer der Seele, sondern auch an eine Wiederbelebung des Leibes vorkomme, kann Niemand läugnen. Dagegen ist oft behauptet worden, es fehle im Pentateuch jede Spur dieser Lehre, und ferner, es sei das Auftauchen der Vorstellungen von einem jenseitigen Leben durch die Berührung mit den Parsen oder den Assyriern in die hebräische Literatur, wie ins Leben der Hebräer eingedrungen.

Zu den Ersten[a]), welche bei Moses die Lehre von der jenseitigen Vergeltung vermissten, gehören die Manichäer und Marcionisten. Einer der letztern sagte nach Augustinus (Contra adversarium legis et prophetarum II. 6. Maurin. t. VIII. 420.): Moses omnem spem futurae resurrectionis in hominibus extinxit, qui mortalem esse animam pronunciavit, qui eam esse sanguinem dixit.[b])

Bei den englischen Deisten war diese Anklage gegen die Bibel gewöhnlich; Warburton machte sie zum Mittelpunkte seiner Abhandlung über die Sendung Mosis.[c]) Kant verlieh

---

a) Dass die Sadducäer im Pentateuch die Unsterblichkeit nicht finden wollten, sehen wir aus dem neuen Testamente. Dass die Samaritaner, welche vielfältig mit den Sadducäern übereinstimmen, die Unsterblichkeit läugneten, sagen zahlreiche Väterstellen. Vgl. Jos. Grimm, die Samariter. S. 92 ff.

b) Vgl. G. Fried. Oehler, Veteris Testamenti Sententia de rebus post mortem futuris illustrata. Stuttgart 1846. S. 2.

c) Schiller, welcher, wohl angeregt von Warburton, über die Sendung Mosis schrieb (Werke, Ausg. 1836. Bd. X), nahm an, dass die jungen Hebräer in den Mysterien, von welchen der Dichter träumte, auch über die Unsterblichkeit wären belehrt worden (S. 485).

ihr das Ansehen einer philosophischen Autorität; er sagte unter anderm: „Da ohne Glauben an ein künftiges Leben gar keine Religion gedacht werden kann, so enthält das Judenthum als ein solches in seiner Reinigkeit genommen, gar keinen Religionsglauben." (Vgl. Oehler l. c. S. 1.)

Man konnte damals, als Kant schrieb, leicht auf ähnliche Gedanken kommen, wenn man die Religionsvorstellungen der alten Völker nicht berücksichtigte und die Bibel selbst oberflächlich las. Man hat nun freilich die Studien über persische, assyrische und verwandte Alterthümer gerade dazu benützt, um die nach Moses klar auftretende Lehre der Bibel über das Jenseits als eine von aussen geborgte, also nicht als eine von oben gekommene, anzusehen.

100. Selbst ein Movers konnte so verstanden werden, als vermuthe er, dass die Theologie der Assyrier der hebräischen Gedankenarmuth zu Hülfe gekommen sei.[d]) In der That aber möchte als ein gesichertes Resultat der Forschung über die alten Religionen das feststehen, dass der Glaube an ein Fortleben der Seele keinem der Culturvölker fehlte. Insbesondere hatten die Aegyptier eine sehr ausgebildete Lehre vom Jenseits. Ihre Sorgfalt für die Leichen würde hierüber allein Zeugniss genug geben, wenn auch die Alten, wie Herodot (II. 135), Porphyrius und Andere schweigen würden.[e])

Noch deutlicher spricht das Todtenbuch, welches längst Lepsius im hieroglyphischen Original veröffentlicht hat und wovon ein Bruchstück um das andere erklärt wurde, bis uns Birch die Uebersetzung des Ganzen gab.[78])

---

d) S. Movers, die Phönizier. I. S. 70, und Oehler, l. c. S. 57 Anm.

e) Vgl. Rosellini, mon. civili. t. III. p. 292 ff.

78) Lepsius hat in seinem neuesten Werke: „Aelteste Texte des Todtenbuchs nach Sarkophagen des altägyptischen Reichs im Berliner Museum. Einleitung und 43 Tafeln. Berlin 1867" mehrere Momente der ägyptischen Eschatologie festgestellt. Die Aegypter, sagt Diodor 1, 51., diesmal aus ächter Quelle, nennen die Wohnungen der Lebenden Her-

Gerade der nun möglich gewordene Einblick in's Innere der ägyptischen Religion lässt uns verstehen, wie es komme, dass die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und ihrem jenseitigen Schicksale bei Moses zwar vorausgesetzt wird, als vorhandene sich beurkundet, aber doch nicht so in den Vordergrund gestellt wird, wie man erwarten möchte.

Die Aegyptier hatten den Glauben an die Unsterblichkeit durch Verflechtung mit der Mythologie getrübt und durch die Verbindung desselben mit einer Seelenwanderung gefälscht.

---

bergen, weil sie nur kurze Zeit in derselben wohnen; die Gräber der Verstorbenen aber nennen sie die ewigen Wohnungen, weil sie im Hades eine unbegrenzte Ewigkeit verleben." Freilich tritt diese Vorstellung in Verbindung einerseits mit einer pantheistischen, andererseits emanatistischen Idee auf. Die Verstorbenen betrachten sich als identisch mit einer, oder mehreren Gottheiten, und stellen sich vor, dass sie wie die Götter selbst aus einem dunkeln göttlichen Weltgrunde Tum hervorgehen und zu ihm zurückkehren. Lepsius sagt mit Bezug auf eine dieser alten Sarkophaginschriften (S. 52): „Das Wesentliche ist, dass sich der Verstorbene hier zuletzt mit den Chem-Hor identificirt, welcher der aus dem Osiris hervorgehende, wieder auferstehende, verjüngte Ra ist, der Ra des folgenden Tages, die jeden Tag jung und neu aus dem Urgewässer aufgehende Sonne."

„Der Kreislauf ist hiemit vollendet. Es war dieser. Der Verstorbene ist Osiris und erklärt sich selbst als solcher für den alleinigen höchsten und ewigen Gott, der vor aller Zeit als Gott der Urmaterie Tum, der Verborgene heisst, derselbe, der als Sonnengott Ra die geordnete Lichtwelt beherrscht, und in allen Göttern und gerecht lebenden Menschen sich selbst manifestirt als in seinen Gliedern, deren jedes nur ein anderer Name für ihn selbst ist, und deren jedes am Ende seiner irdischen Laufbahn, wie der Sonnenball allabendlich, sich seiner sichtbaren Form wieder entäussert, und zu ihm dem allen Formen inwohnenden Urgeiste zurückkehrt" ... „Als Tum, der Vorzeitliche, war er ausgegangen, zu Tum, der ewigen Zukunft, kehrt er zurück. Sein Erdenleben war nur ein Besuch, eine Einkehr in dieser zeitlichen irdischen Welt." Lepsius hat in der Einleitung des angeführten Werkes nachgewiesen, dass einige Denkmäler, welche das 17. Cap. des Todtenbuches und ähnliche Abschnitte desselben enthalten, dem alten Reiche, d. h. der Zeit vor der Hyksos-Herrschaft angehören. Die hiemit charakterisirte Eschatologie herrschte demnach lange vor Moses in Aegypten, aber auch nach ihm, da sich ähnliche Inschriften auf späteren Monumenten finden.

wie schon Rosellini aus den Monumenten und aus Herodot zeigte, und nach verschiedenen Arbeiten von De Rougé, Brugsch und Andern, Lepsius dargelegt hat.[a])

Es lässt sich allerdings denken, dass für die Hebräer die Gefahren des Aberglaubens hinsichtlich des Jenseits wären beseitigt worden, wenn sie die wahre Lehre vernommen hätten, wie sie das Christenthum bekennt. Allein diese hätte den Zustand selbst der Gerechten als ein dunkles Harren darstellen müssen, daraus hätten für sinnliche Menschen nur schwache Motive gebildet werden können. So begreifen wir, wie Moses eine genaue Belehrung über die verborgenen Dinge des Jenseits umging und sich mit den Worten rechtfertigte: „Die verborgenen Dinge (הנסתרות) gehören Gott unserm Herrn, die geoffenbarten aber uns und unsern Kindern, auf ewig (עַד־עוֹלָם), um zu vollbringen die Worte dieses Gesetzes.“ Deuter. 29, 28. Das mosaische Gesetz war ein Erzieher (*παιδαγωγός*, Galat. III. 25.) zu jener Reife, mit welcher eine neue Religionsära (עוֹלָם הַבָּא) beginnen sollte. Erst seit Christus gekommen ist, hat der Glaube an die Fortdauer der Seele etwas Tröstliches, weil Er die Pforten des Himmels eröffnet hat.

101. Betrachtet man die Bibel des alten und neuen Testamentes als Ein Ganzes, in welchem gerade in den wichtigsten Lehren die grösste Harmonie herrschen muss, so wird man, ohne den göttlichen Charakter der heiligen Schrift aufzugeben, nicht genügend erklären können, wie es komme, dass der Glaube an die Unsterblichkeit, Auferstehung und Vergeltung um so bestimmter sich ausspricht, je näher die Urkunden der Zeit Christi rücken, und um so dunkler und zurückhaltender, je ferner sie stehen.

Darum wird ein israelitischer Gelehrter die von Warburton, Kant und Andern angeregte Frage über die mosaische Unsterblichkeitslehre nie genügend beantworten können.

---

a) Vgl. Herodot II. 135 bei Rosellini, l. c. S. 292 ff.

102. Sieht man indess auch von den beiden ausserhalb des Pentateuchs liegenden Momenten — der Rücksicht nämlich auf die abergläubischen Momente der ägyptischen Eschatologie und auf die Bedeutung der Höllenfahrt, Auferstehung und Himmelfahrt Christi — ab, so lässt sich doch rein exegetisch beweisen, dass Moses die Unsterblichkeit der Seele im Wesentlichen lehre und mit den bedeutensten Folgen als bekannt voraussetze. [79])

103. 1) Die Genesis lässt die Seele durch den Hauch Gottes entstehen; sie ist ein Abbild des lebendigen Gottes.

104. 2) Die Schuld des Selbstmordes wird nach einer annehmbaren Auslegung der Stelle Genes. VIII. 5. von der Seele des Selbstmörders gefordert.

105. 3) Die heilige Schrift kennt von Anfang bis zu Ende einen vom Grabe verschiedenen Aufenthalt der Verstorbenen. Es muss also die Seele getrennt vom Leibe, den das Grab aufnimmt, fortdauern. Genes. 37, 35. 42, 38. 44, 29. 31. [80])

---

79) Vgl. Isidor Kämpf: „Ueber die Vorstellungen der alten Hebräer von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele.“ Literaturblatt des Orients, Nr. 7 ff. 1842; andererseits Rhode: „Ueber den Unsterblichkeitsglauben der alten Hebräer“; in Illgens Zeitschrift für historische Theologie. 1840. 4. Heft.

80) Für den Aufenthalt der Abgeschiedenen nehmen die Rabbinen sieben Ausdrücke in Anspruch, welche in der heiligen Schrift vorkommen: 1) Scheôl שְׁאוֹל, 2) Abaddon אֲבַדּוֹן, z. B. Psalm 88, 12., 3) Bor Schachath בּוֹר שַׁחַת, Grube der Vernichtung, Psalm 16, 10., 4) Bor Schaon בּוֹר שָׁאוֹן, Grube der Zerstörung, 5) Tît ha javen, Koth des Schlammes, Psalm 40, 3., 6) Zalmaveth צַלְמָוֶת, nach LXX. und Vulgata: Todesschatten, Psalm 107, 10., Job 3, 5 ff. u. ö., 7) תַּחְתִּיּוֹת אֶרֶץ (Is. 44, 23.), oder אֶרֶץ תַּחְתִּיּוֹת, oder בּוֹר תַּחְתִּיּוֹת, inferiora terrae, terra inferorum, fovea inferorum. Der Talmud (tract. Erubhin f. 19. a.) macht 7 Höllen aus diesen Namen. (Vgl. Sohar. Sulzb. I. S. 111 ff. II. S. 248, 333, 429, an welcher Stelle wieder die Namen Bor, Schachath, Scheôl u. s. w. vorkommen.) Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die heilige Schrift mit den angeführten Namen zum Theil bloss den Tod,

Der Ausdruck „Scheôl“ kann nicht mit Grab identificirt werden, weil Jakob sagt, er werde zu seinem Sohne in den Scheôl fahren. Genes. 37, 35. Jakob weiss gar nicht, wo das Grab seines Sohnes ist. Es ist nach seiner Voraussetzung weit von ihm. Deuter. 32, 22. hätte Scheôl in der Bedeutung „Grab“ keinen Sinn. Wenn im Parallelismus neben Scheôl ein Ausdruck steht, welcher mit „Grab“ gedeutet werden kann, so folgt nicht, dass Scheôl Grab sei; denn wessen Leib in's Grab kommt, dessen Seele kommt in den Scheôl; in der Regel kommt Niemand in den Scheôl, als wer begraben wird. (Vgl. den Artikel Scheôl von König im Welte'schen Kirchenlex.)

106. 4) Statt „sterben“ sagt die Schrift „versammelt werden zu seinem Volke, zu seinen Vätern“. Genes. 15, 15. 25, 8. 17. 35, 29. 49, 29. Vgl. Richt. 2, 10. 1 Maccab. 2, 69. Es ist daran erinnert worden, dass durch den Gebrauch von Familienbegräbnissen, wie sie die Könige Israels hatten (S. 2 Kön. 22, 20.), dieser Sprachgebrauch ohne alle Bezugnahme auf ein Fortleben der Seele gerechtfertigt wäre. (S. Rhode l. c. S. 10.)

Es ist aber klar, dass die Redensart „zu den Vätern versammelt werden“ an solchen Stellen vorkommt, an welchen jede Hinweisung auf ein Familiengrab ausgeschlossen ist. Abraham wurde von Isaak und Ismael in der Höhle Machpelah bei Hebron begraben (Genes. 25, 9.), in welcher bisher nur Sarah bestattet worden war. (Genes. 23, 19.) Seine Väter waren in Ur Casdim, also im obern Mesopotamien, oder am Urmiasee begraben. Wenn also dem Abraham verheissen wird (Genes. 15, 14.): „Du aber wirst zu deinen Vätern eingehen in Frieden, du wirst in gutem Greisenalter begraben werden“, so muss der erste Theil der Verheissung die Seele berühren. Dasselbe gilt von Moses und Aaron. (Deuter. 32, 49.)

107. 5) Das Verbot der Nekromantie (Levit. 19, 31. 20, 6. 7. 27. Deuter. 18, 11.) setzt voraus, dass die Verstorbenen

---

oder das Grab bezeichne. Bor schaon und Tit ha javen (Psalm 40, 2.) wird überdiess am natürlichsten von Unglück gedeutet.

befragt werden konnten. Durch die Berührung mit ihnen wurde eine Unreinheit (טמאה) contrahirt. (Levit. 19, 31.)

6) Nach dem Tode hoffen Trauernde ihre Kinder oder Voreltern wieder zu finden. (Genes. 37, 35. 35, 29. 49, 29. Num. 20, 21.) Vgl. 1 Kön. 2, 10 f.

108. 7) Die heidnische Todtentrauer wird den Israeliten untersagt. (Levit. 19, 28.) Der beigefügte Grund: „Ich bin der Ewige“ lautet allerdings zunächst nur im Deutschen so, als wenn gesagt würde: „Ihr dürft nicht wie trostlose Heiden trauern, welche nicht glauben, dass die frommen Verehrer Gottes an seiner Ewigkeit Theil nehmen.“ Aber wenn man auch übersetzt: „Ich bin, der da ist“, so wird man doch durch diesen Beisatz auf den Gedanken geführt, dass der Glaube an Gott die Israeliten hindere, gleich den Heiden zu trauern.

109. 8) Gott wird öfters in der Schrift (z. B. Exod. 3, 15.) ein Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs genannt. Nun ist der wahre Gott kein Gott der Todten, sondern der Lebendigen, wie sich von selbst versteht.[a]) Also kann an Abraham und Isaak u. s. w. mit dem leiblichen Leben nicht alles Leben aufgehört haben. Das ist das Argument, dessen sich der Erlöser bedient, um den Sadducäern aus dem Pentateuch die Auferstehung der Todten zu beweisen. (Matth. 22, 23 ff.)

Liesse sich mit Grund behaupten, dass Christus im Zusammenstosse mit den Sadducäern keine andern Beweise für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Pentateuche vorgebracht habe, so entstünde allerdings eine besondere Schwierigkeit für uns. Wir dürften uns wohl nicht zutrauen, mehr im Pentateuche finden zu wollen, als Christus. Allein die Evangelisten scheinen diese Erwiederung einzig darum aufgeschrieben zu haben, weil sie eine ungewöhnliche Feinheit enthält.

110. 9) Dürfen wir den Psalm 90 (v. 89) als mosaisch ansehen, wie denn die Ueberschrift ihn als Gebet Mosis be-

---

a) In der Schrift heisst Gott „der Lebendige“. Deut. 5, 23.

zeichnet, so kann darüber kein Zweifel sein, dass Moses die Unsterblichkeit lehrte. Aufblickend zum ewigen, unvergänglichen Gott, fühlt der Mensch in diesem tiefsinnigen Liede seine Kleinheit. Sollte er zur Vernichtung bestimmt sein? (Ne avertas hominem in humilitatem, V. 3 עַד דַּכָּא „zur Zermalmung.") Nein, das ist nicht denkbar, denn im Menschen arbeitet ein sittlicher Kampf für die Ewigkeit. (Et dixisti: Convertimini filii hominum, V. 3.) Möchte auch der Mensch, um dem physischen und moralischen Weh des Lebens zu entfliehen, den Tod wünschen, so begegnet ihm der Gedanke der Verantwortung im Jenseits. (Quoniam supervenit mansuetudo — „man achtet es für eine Gnade, sterben zu können", doch mit dem Tode ist nicht alles aus. „Quis novit postetatem irae tuae?" V. 11.)

111. 10. Schliesslich ist auch darauf hingewiesen worden, wie die Freudigkeit und Ruhe, mit welcher Aaron und Moses stirbt, kaum anders, als durch gute Aussichten auf das jenseitige Schicksal erklärt werden können. Aaron steigt auf den Berg Hor, begleitet von seinem Sohne Eleazer und von Moses, als gälte es eine fröhliche Bergbesteigung. Er soll aber dort „gesammelt" werden und sterben. (Num. 20, 26.) Ebenso besteigt Moses den Berg Nebo, blickt über das Westjordanland hin und stirbt „jubente Domino", wie die Vulgata übersetzt, oder „am Munde" d. h. im Kusse des Herrn, wie es israelitische Erklärer fassen. (Deut. 34, 5.) Diese Erklärung, welche als Keim der Sagen von Mosis[81]) wunderbarem Tode zu betrachten ist, kann nicht gerechtfertigt werden, aber sicher

---

81) Eisenmenger I. K. 19. S. 854 ff. hat über den Tod Mosis jüdische Sagen zusammengestellt. Gilb. Gaulmin gab die apokryphe „petirath Moscheh" heraus; Gfrörer nahm sie lateinisch in seine Prophetae Veteres. Stuttg. 1840. S. 301—362, auf. Vgl. Fabric. Cod. Ps. V. T. t. I. p. 839, und Steinschneider, Catal. Bodl. I. p. 630 f. 727. — Moses Prophetie und Himmelfahrt von Dr. G. Volkmar. Leipzig 1867. Von S. 47 an: „Der Tod und die Hinwegnahme Mose's."

ist das Sterben Mosis wie ein Fest ernster heiliger Freude dargestellt.

112. Dass in den prophetischen und didaktischen Schriften des alten Testamentes nicht nur die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, sondern auch jene von der Wiedererweckung des Leibes ausgesprochen sei, kann nicht bezweifelt werden.

Es zeigt sich allerdings, dass selbst ein Levit oder Priester eine Zeit lang die Hoffnung auf das Jenseits aus dem Auge verlieren konnte, um so mächtiger ergriff ihn nach bestandenem Kampfe die Erkenntniss des jenseitigen Schicksals der Bösen: Quomodo facti sunt in desolationem. Ps. 72 (hebr. 73), 19 ff. So zeigt sich im Buche Job mitten im Kampf der Schmerzen und Zweifel die Hoffnung der Auferstehung des Fleisches. (19, 26 ff.) Et rursum circumdabor pelle mea u. s. w. Selbst im Prediger löst sich der Zweifel (III. 21 u. s. w.) an der Unsterblichkeit in das Bekenntniss auf (XII. 7): Et revertatur pulvis in terram suam, unde erat, et spiritus redeat ad Deum qui dedit illum. —

Am stärksten sprachen jene Propheten die Lehre vom künftigen Leben aus, welche die deutlichsten messianischen Weissagungen enthalten, Isaias (14, 9. 26, 19. 66, 24.) und Daniel (XII. 2. VII. 10, 14 ff.). Mit unübertrefflicher Klarheit redet das jüngste Buch des alten Testamentes, das gewissermassen schon im Horizont des Christenthums erscheint. (Sapientia, C. III. IV und V.) Was der alttestamentlichen Eschatologie an Deutlichkeit fehlt, sollte das Evangelium ergänzen, welchem es auch aufbehalten blieb, Bürgschaften für die Lehre vom Jenseits zu geben, die der Gebildete nicht entbehren kann und die zugleich für den einfachsten Menschen zugänglich sind.

113. Mehrere Momente der Glaubenslehre des alten Testamentes ergaben sich weiterhin in dem Abschnitte von den Cultushandlungen und heiligen Zeiten von selbst. Hier soll vorläufig jene Vorstellung besprochen werden, welche im

9. Artikel des jüdischen Symbolums als Glaubenssatz formulirt ist und die Unveränderlichkeit des mosaischen Gesetzes feststellt. Dieser Satz trennt das Judenthum vom Christenthum, wie er innerlich seiner Intention nach Glaubens- und Sittenlehre umfasst.

114. Seinen Wortlaut haben wir oben vernommen. Obwohl er erst durch Maimonides als förmlicher Glaubenssatz aufgestellt wurde, bildete er längst vorher eine Fundamentallehre.

Bereits Saadia erörtert die Frage von der Veränderlichkeit des Gesetzes mit Rücksicht auf frühere Discussionen über diesen Gegenstand. (Emunot we dëoth. Deutsch von Fürst. S. 224—255.) Man sieht hieraus, dass Maimonides auch in diesem Punkte nichts Neues erfand. Er formulirte hiemit nur, was früher weniger fassbar und ausgeprägt, aber nicht minder hartnäckig von den Jüngern der Pharisäer geglaubt wurde.. Die Opposition der Pharisäerschule gegen Christus beruht wesentlich darauf, dass er ein neues Gesetz zu geben versprach und wirklich gab.

115. Scheinbar kamen den Pharisäern solche Stellen des Pentateuchs und der Propheten zu statten, nach welchen Vorschriften des mosaischen Gesetzes, oder der patriarchalischen Observanz für alle Ewigkeit dauern sollten. So wird die Beschneidung ein „ewiger Bund“ (ברית עולם) genannt. (Genes. 17, 13.) So auch der Sabbath. (Exod. 31, 16.) Das Paschafest heisst „Satzung für die Ewigkeit“ (חֻקַּת עוֹלָם. Exod. 12, 14.) Aehnlich ist's mit dem Erstlingsopfer und Verwandtem. (Levit. 23, 21. 24, 8.) Auch ist darauf hingewiesen worden, dass Moses (Deuter. 4, 2.) bei einer allgemeinen Mahnung, das Gesetz zu halten, einschärft: Non addetis ad verbum quod vobis loquor, nec auferetis ex eo. Ebenso später (Deuter. XIII. 1.): „Jegliches Ding, was ich euch gebiete zu thun, das sollt ihr bewahren um es zu thun; nicht sollst du etwas dazu hinzufügen und nicht etwas hinwegnehmen.“

Wenn indess aus der Natur der Sache hervorging, oder

durch positive göttliche Offenbarungen ausgesprochen wurde, dass das mosaische Gesetz in ein höheres übergehen und in vielen Einzelheiten geradezu cessiren müsse, so konnten die angeführten und ähnliche Stellen nicht als Widerspruch geltend gemacht werden. Wenn nämlich der Ausdruck ʿôlam (עוֹלָם), der mit „Ewigkeit“ gegeben wird, nicht in einem negativen Satze vorkommt, so ist eine relative Zeitdauer damit bezeichnet. Der Begriff des Endlichen bestätigt sich schon darin, dass ʿôlam im späteren Sprachgebrauche „Welt“ bedeutet, also einen Complex von natürlichen Dingen, die einmal angefangen haben zu sein und auch einmal aufhören werden.

Dazu kommen ganz bestimmte Fälle, wie 1 Sam. I. 22. wo ʿôlam eine beschränkte Zeitdauer bezeichnet. „Ich bringe ihn — den jungen Samuel — herbei und er erscheint vor dem Angesichte des Herrn und wohnet dort bis in Ewigkeit.“ (עַד עוֹלָם). Diese „Ewigkeit“ berechnet Raschi irgendwo zu 50 Jahren.[a]) So heisst es vom Knechte, welcher durch die Deuter. 15, 17. vorgeschriebene Ceremonie lebenslänglich an das Haus gebunden wird: „Er soll dir sein ein Knecht für die Ewigkeit“ (וְהָיָה לְךָ עֶבֶד עוֹלָם). So heisst in retrograder Auffassung von „Ewigkeit her“ möglicher Weise nichts anderes, als „seit alter Zeit“. Jer. 2, 20. Vgl. Ps. 119 (118), 93.

Das Judenthum hat selbst nicht nur philologisch[b]), sondern liturgisch und gewissermassen dogmatisch eine Begrenzung von Olam in doppelter Bedeutung angenommen. Dieser ʿOlam (עולם הזה) ist der gegenwärtige Zeitlauf bis zum Messias, der künftige Zeitlauf (עוֹלָם הַבָּא) die Periode des Messias mit der himmlischen Zukunft, obwohl nicht geläugnet

a) Vgl. Pugio fidei. Pars III. dist. 3. cap. 11. Ed. Carpz. S. 777. Wir finden indess in unsern Texten weder zu Num. V., noch zu Num. IV. eine ähnliche Bemerkung Raschi's.

b) S. David Kimchi im Wörterb. s. v. עֹלם bei Raimund Martini p. 778.

werden kann, dass 'Olam ha bâ, *ὁ αἰὼν ὁ ἐρχόμενος*, vorherrschend das jenseitige Leben bezeichne. [c])

116. Hiemit wäre aber nur die Möglichkeit erwiesen, dass nach der Intention derselben Autorität, welche den Ritus der Beschneidung u. s. w. als „ewigen" Bund anordnete, doch das Gesetz hierüber nur temporär sein sollte.

a) Dass die göttliche Autorität wirklich dem mosaischen Cultus in wesentlichen Punkten eine Grenze setzen wollte und dass eine wesentlich neue Gesetzgebung für die ganze Welt an die Stelle der mosaischen treten sollte, ist deutlich genug durch die Propheten ausgesprochen. Isaias erwartet ein neues Gesetz aus Sion für alle Völker. II. 1 ff. (Vgl. Michäas IV. 1 ff.) Er erwartet die Aufhebung des Opfercultes. (K. 66.) Jeremias kündet einen „neuen Bund" an. (31, 31.) Während im mosaischen Zeitalter die Ausführung aus Aegypten der Gegenstand festlicher Erinnerung war, soll diese That in den Hintergrund treten, weil neue Thaten Gottes bedacht werden müssen. (Jerem. 16, 14. Ecce dies veniunt . . . et non dicetur ultra: Vivit Dominus, qui eduxit filios Israel de terra Aegypti. Vgl. Jer. 23, 7.) Isaias sagt: „Wollet nicht eingedenk sein der ersten Dinge und über das frühere wollet nicht mehr sinnen; denn ich schaffe neues, jetzt sprosst es u. s. w. (Isai. 43, 18.)

117. b) Das mosaische Gesetz kann nicht ewig sein, weil und soweit es ein partikulares ist, indem es zunächst den Juden gilt und eine Cultusstätte für alle Gottesverehrer aufstellt.

So gewiss der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs kein Nationalgott, sondern der Gott aller Völker ist, musste eine wesentlich neue, auf alle Völker und Länder anwendbare Offenbarung und Religionsordnung kommen.

---

c) S. die Literatur hierüber bei Bertholdt, Christologia Judaeorum Jesu Apostolorumque aetate. 1811. p. 38 ff. — In Sanhedrin bab. f. 24. a. unten wird die messianische Zukunft durch לֶעָתִיד לָבֹא bezeichnet.

118. c) Mehrere Elemente der mosaischen Gesetzgebung beziehen sich auf Bedürfnisse des Seelenlebens, die aus der Schuld Einzelner bei Einzelnen hervorzugehen pflegen, die aber auch so allgemein sind, dass der öffentliche Cultus sie berücksichtigen musste. Nun sind jene Cultusübungen, welche das mosaische Gesetz anordnet, mehr darauf berechnet, das Bewusstsein solcher Bedürfnisse zu erwecken und zu steigern, als ihnen die entsprechende Befriedigung zu geben. So naturgemäss die Knospe zur Blüthe, die Blüthe zur Frucht werden und in ihr aufgehen muss, so nothwendig musste demnach auf die vorbereitende, vorbildende mosaische Offenbarung die verwirklichende, erfüllende kommen.

Zur Begründung des eben Gesagten wird nicht nur eine Analyse des Moralgesetzes, sondern auch der durch dasselbe unterstützten heiligen Gebräuche nöthig sein.

119. Was das Christenthum von der Dauer und Bedeutung der mosaischen Offenbarung lehrt, ist nichts anderes, als was die unbefangene Wissenschaft, welche Psychologie und Geschichte mit der Theologie zu Rathe zieht, bewährt findet.

Will eine israelitische Vertheidigung der Ewigkeit des mosaischen Gesetzes die Auffassung des Christenthums nicht gelten lassen, so wird sie dem Mosaismus seine grösste Bedeutung rauben. Nur nach der christlichen Auffassung ist er ein Grundstein im Bau der universellen Geistesbildung der Menschheit. Nichts an ihm ist unnütz gewesen; während die moderne Reform nach menschlichem Gutdünken Gebräuche und Satzungen wegwirft, zeigt das Christenthum eine Verklärung derselben, wodurch allein die Würde der sinaitischen und prophetischen Offenbarung gerettet wird. Das neue Gesetz ist durch Christus verkündet worden, jedoch nicht zur Zerstörung oder feindlichen Bekämpfung des alten Gesetzes, sondern zu dessen Erfüllung.

Derjenige, welcher sein Gesetz dem mosaischen gegenüber stellte durch sein: „Den Alten ist gesagt worden“, „ich aber

sage euch", sprach auch feierlich aus, dass kein Jota des Gesetzes unerfüllt bleiben sollte. (Matth. V. 18.)

Wenden wir uns zu den Verpflichtungen dieses Gesetzes und hören wir, wie in der Synagoge selbst ein Unterschied unter den einzelnen Arten der Gesetzesvorschriften anerkannt wurde, so wird sich leicht ergeben, in wiefern eine theilweise Abrogation und andererseits eine Vervollkommnung und Ergänzung sachgemäss war.

VI. Pflichtenlehre und Moral.

120. Da die im Pentateuch und gelegentlich in den prophetischen und didaktischen Schriften enthaltenen Gebote die Norm für das Leben bildeten, war es natürlich, dass man sich klar machte, welches der Umfang und welches die Zahl derselben sei. Die pharisäische Schule brachte im Ganzen 613 (תרי"ג) Gesetze heraus und zwar 365 (ש"סה) verbietende und 248 (ר"מח) gebietende. Der Talmud (bab. Maccoth. f. 23. b.) sagt hierüber: „R. Simlai erklärt: sechshundert und dreizehn Gebote wurden dem Moses aufgetragen; 365 negative (לאוין) nach der Zahl der Tage der Sonne, d. i. des Sonnenjahrs, und zweihundert und achtundvierzig entsprechend den Gliedern der Menschen." Im Targum Ruth I. 16. sagt Noemi: „Es ist mir aufgetragen, die 613 Gebote zu halten." Eine so genaue Abgrenzung mit bestimmter Zahlangabe setzt voraus, dass man in der pharisäischen Schule längst eine Zusammenstellung hatte. Wir können indess nicht früher eine Aufzeichnung und literarisch durchgeführte Ausscheidung dieser 613 Gebote nachweisen, als um das Jahr 900 n. Chr. R. Simon aus Kairo ist der erste jüdische Schriftsteller, welcher die 613 Gebote sammelte. (S. Grätz, Gesch. der Juden. III. 280. 1861.) Ihm folgte der berühmte spanische Philosoph Salomoh ben Gabirol (Avicebron) in seinem kunstvollen Gedichte „Azharut", in welchem sämmtliche 613 Gebote

auf ein Quartblatt zusammengedrängt sind.[d]) Moses Maimonides arbeitete ein „Buch der Gebote"[82]) aus, welches die Grundlage zu den bekannten mittelalterlichen Moralwerken von Moses de Coucy (es wird gewöhnlich das grosse Buch der Gebote genannt [סמ״ג], und ist um 1250 verfasst) und einem spätern von Isaac von Corbeil (c. 1270) geworden ist. Das Werk des Letztern heisst: das kleine Buch der Gebote (סמ״ק), oder „die Säulen der Diaspora" (עמודי גולה). Verschiedene christliche Gelehrte haben diese 613 Gebote übersetzt, z. B. Genebrardus, Leusden, Bodenschatz (IV. S. 181—261), Augustinus Justinianus im Anhange zu „Rabi Mossei Aegyptii Dux seu director dubitantium" 1520.

121. Es war natürlich, dass man früh einen Unterschied hinsichtlich der verbindenden Kraft dieser Gebote machte. (Vgl. die Frage: welches das grösste Gebot sei. Matth. 22, 36.) Auch die spätern Begründer einer mosaischen Ethik bemerkten, wie gross der Unterschied zwischen solchen Geboten sei, die das sittliche Leben in seinen ewig unwandelbaren Aeusserungen betreffen, und jenen, die sich auf das Ceremonielle beziehen. Welcher Denkende möchte annehmen, dass das Gebot, Gott zu lieben (Deut. VI.), gleichen Gehaltes sei mit der Vorschrift: Veste quae ex duobus texta est (שעטנז), non indueris (Lev. 19, 19.), oder mit dem Gesetze von dem Genickbrechen eines Kalbes bei der Auffindung eines Leichnams, dessen Mörder unbekannt ist? (Deut. 21, 3 ff.)[a]) Und doch ist das Eine wie das Andere auf die gleiche göttliche Autorität zurückgeführt.

Saadia unterschied Gebote, welche von der Vernunft

---

d) Im Anhange zu den maimonischen Geboten von Landau, Prag 1798. 4., abgedruckt.

82) Mir liegt die eben angeführte Prager Ausgabe von 1798 mit deutscher Uebersetzung und die seltene Venetianerausgabe von Isaac Aruvas v. J. 1667 mit italienischer Uebersetzung vor.

a) Vgl. Saadia, Emunot. S. 253.

anerkannt werden und aus ihr hervorgehen, und solche, die durch die Autorität von aussen gegeben sind, oder kürzer ex ratione und ex auditu.[b])

Er benützt jedoch diese Unterscheidung nicht, um dadurch die Frage näher zu bestimmen und dann zu beantworten, ob alle Gebote ewig seien, und wenn nicht alle, welche dann?

122. Eine besser begründete, weil in der Bibel selbst vorkommende, Unterscheidung ist die von Pflichtgeboten, mizvoth (מצות), Rechtsbestimmungen, mischpatim (משפטים) und Satzungen, ʿhuqqim (חקים). (S. Exod. XV. 25. Deut. IV. 8. V. 17. 11. 28. VI. 1. u. s. w.) Es lässt sich allerdings nicht nachweisen, dass mit jeder dieser drei Bezeichnungen überall eine bestimmt abgegrenzte Art von Geboten benannt sei, vielmehr gehen die Bezeichnungen nicht selten so ineinander über, dass sie als synonym können betrachtet werden. Im Psalm 119 (vulg. 118) werden ausser jenen drei Ausdrücken noch neun andere, ohne merkliche Unterscheidung für den allgemeinen Begriff: göttliches Gesetz, göttliches Gebot, angewendet.[c]) Allein da, wo die drei Ausdrücke, oder auch nur zwei von ihnen nebeneinander vorkommen, wird man jedem ein bestimmtes Gebiet der Gesetze anweisen und folgende Erklärung anwenden können, die sich zum Theil auf die Etymologie gründet. Mischpatim sind jene Gesetze, welche Hab und Gut, Leib und Leben betreffen und wonach der Richter (Schôfet)

---

b) Arabisch عقلية aklieh, rationales, hebräisch שכליות, u. سمعية sam'ieh, aus dem Gehör. Er schrieb ein eigenes Werk über die letztern. (Vgl. Steinschneider, Catal. Bodl. II. p. 2166.) Auch in Emunoth we dëoth wird derselbe Unterschied gemacht. Ed. Leipzig 1859. p. 70 ff. Uebers. von Fürst. S. 194 ff.

c) 1) תורה lex, 2) אמרה eloquium, 3) דבר verbum, 4 u. 5) אמונה u. אמת veritas, 6) פקודים mandata, 7) מצות praecepta, 8) משפטים judicia, 9) חקים statuta, 10) דרך via, 11) צדק justitia, 12) עדות testimonium.

in Civil- und Kriminalsachen ein Urtheil (Mischpat) zu fällen hat. Mizvah ist das Moralgebot, über dessen Erfüllung das Gewissen vor Gott und mit Gott urtheilt. ʻHuqqim sind die levitischen und hierarchischen Regeln des Gottesdienstes und was damit zusammenhängt. So ungefähr erklärt den Unterschied Maimonides (Moreh Nebuchim l. III. c. 26.). Jedenfalls lässt sich das ganze mosaische Gesetz in diese drei Kategorien passend abtheilen. Die bei den Scholastikern gewöhnlichen, aber im Wesentlichen schon bei den Vätern vorkommenden Bezeichnungen sind: Praecepta moralia, judicialia et caeremonialia. (Vgl. S. Thomas Aq. Summa I. 2dae q. 99. art. 2 — q. 105. art. 4.)

123. Es lässt sich ohne Schwierigkeit in vielen Fällen sagen, welche Gebote zur ersten, zweiten und dritten Klasse gehören. Das mosaische Gesetz ist nicht bloss ein kirchlicher und ascetischer, sondern auch ein Civil-Kriminal-Codex.

Die Bestimmungen, welche die Behandlung von Sklaven, die Blutrache, Leviratsehe, das Asyl- und Wechselrecht betreffen, beruhen unläugbar theilweise auf einer ererbten Stammessitte. Bei der Würdigung dieser Gesetze sind zwei Extreme zu vermeiden. Dass es der göttlichen Autorität ganz unwürdig sei, gewisse Normen des Herkommens so lange zu sanktioniren, als die Offenbarung auf den Kreis eines bestimmten Stammes beschränkt blieb, kann Niemand mit Grund behaupten. Wer will es aber andererseits ernstlich wagen zu behaupten, diese Normen mussten ewig sein, nachdem sie einmal von Gott approbirt wurden? Soll es Gott ewig verwehrt sein, seine Offenbarung über die engen Grenzen Israels auszudehnen? Wird dann Ramah in Gilead und Kades ein Asyl für Mörder bleiben? Wird man für alle Zeiten das Gebot beobachten, dem Knechte, der sich von seiner Familie nicht trennen will (nach Exod. 21, 6.), ein Ohr an die Thüre des Hauses anzuspiessen?

124. Die Praecepta judicialia (משפטים) sind zeitlich

und örtlich begrenzt, innerhalb dieser Grenze aber gewiss Einrichtungen, deren Bestätigung mit der Würde Gottes vereinbar ist.

Der heil. Thomas sucht die von der göttlichen Autorität sanktionirten Gesetze dieser Art dadurch in ihrer Würde zu erhalten, dass er ihnen einen vorbildlichen Charakter zuschreibt. Es sei nicht ihr unmittelbarer Zweck gewesen, etwas Künftiges vorzubedeuten. Sie seien zunächst nur dazu bestimmt gewesen, die gesellschaftliche Ordnung des israelitischen Volkes zu begründen. Da aber das Leben dieses Volkes im Ganzen und in den wichtigsten Abschnitten vorbildlich gewesen (nach 1 Kor. X. 11. omnia in figura contingebant illis), so wären sie beziehungsweise vorbildlich. Non enim sunt instituta ad aliquid figurandum, sed ad ordinandum statum illius populi secundum justitiam, et aequitatem, sed ex consequenti aliquid figurabant, in quantum scilicet totus status illius populi, qui per hujusmodi praecepta disponebatur, figuralis erat. (II. 2dae. q. 104. a. 2.)

125. Die Caeremonialia (חקים), wie Opfergesetze, Bestimmungen über Beschneidung, Reinigungen, Festfeier u. dgl., erschienen dem Alterthum im Contakte mit der griechischen Cultur unhaltbar, wenn sie in ihrem buchstäblichen Sinne genommen wurden. Die seltsamen Anstrengungen, welche die Alexandrinische Schule, vermuthlich seit Aristobul, nachweisbar seit Philo, machte, dieselben moralisch umzudeuten, drückte am besten aus, wie tief die Ueberzeugung war, dass sie ihrem Wortlaute nach keine absolute Geltung haben könnten. Origenes sagt (homil. 7 in Levit. ed. De la Rue. t. II. p. 226): „Wenn wir nach dieser Auslegung, nämlich der allegorischen, behaupten, der erhabene Gott habe selbst dieses Gesetz gegeben, so wird hoffentlich diese Gesetzgebung sich als der göttlichen Majestät würdig erweisen. Wenn wir aber am Buchstaben kleben und die im Gesetze geschriebenen Dinge so wie die Juden oder andere ungebildete Leute auffassen, so

schäme ich mich zu sagen und zu bekennen, dass Gott solche Gesetze gegeben habe. Denn dann erweisen sich die Gesetze von Menschen, wie die der Römer, oder Athener, oder Lacedämonier, als vernünftiger und besser abgefasst.“ [d])

126. Indessen konnte selbst ein so geistreicher Schriftsteller, wie Origenes, die Philosophen, in Rücksicht auf welche er seine Umdeutungen vorzüglich unternahm, nicht überzeugen, dass der ursprüngliche Sinn des Gesetzgebers eben dieser sei. Porphyrius, welcher in seiner Jugend mit Origenes zusammengetroffen war, sagt von ihm: „Einige, welche nicht so fast eine Preisgebung, als eine Lösung der Unhaltbarkeit der jüdischen Schriften finden wollten, wendeten sich zu grundlosen, mit den Texten nicht übereinstimmenden Erklärungen u. s. w. (Bei Eusebius H. E. l. V. C. 19. ed. Laemmer. S. 459.)

Es musste ein anderer Weg eingeschlagen werden, auf welchem man weder dem Wortlaute der Gesetze, noch ihrem historischen Zusammenhange zu nahe trat. Der heil. Chrysostomus deutet den letzteren an; freilich unter Umständen, die ihn über die Grenzen einer ruhigen Totalauffassung hinausführen konnten. Er sagt (Hom. in Matthaeum VI. tom. VII. p. 90, ed. Montf. t. VII. p. 66, ed. Migne): „Denke nicht, es sei Gottes unwürdig, dass er sie (die Magier) durch einen Stern rief. Sonst müsstest du sämmtliche jüdische Gebräuche anklagen: die Opfer, die Reinigungen, die Neumonde, die Bundeslade und selbst den Tempel. Denn das alles hat seinen Ursprung aus der heidnischen Finsterniss (ἐξ Ἑλληνικῆς παχύτητος). Gott gestattete aber zu ihrem Heile, dass man ihn durch dieselben Dinge verehre, mit welchen jene Heiden den Dämonen huldigten; jedoch so, dass jener (heidnische) Cult in soweit verändert ward, dass er sie allmälig von den (alten)

d) Vgl. F. Wilhelm Smits, prolegomenon ad librum Levit. Antwerpen 1763. S. 16 ff. Gegen Spencer.

Gewohnheiten abbrachte und zu jener erhabenen Philosophie hinüber leitete.“ Was hier der heil. Chrysostomus andeutet, dass ein Theil des jüdischen Ceremonialgesetzes auch bei den Heiden vorkomme, ist weiterhin näher zu untersuchen. Nachdem sie als Theile des von Gott gegebenen Gesetzes sanktionirt sind, dürfen wir annehmen, dass sie auf irgend eine Art mit den höchsten Zwecken der Religion zusammenhängen. Die Sache ist einer genauen Prüfung zu unterziehen. Erst dann lässt sich die ganze Bedeutung der sogen. Ceremonialgesetze erkennen, wenn jedes Einzelne für sich erkannt und das Verhältniss Aller zur sittlichen Ausbildung des Menschen gehörig aufgeklärt sein wird. Vorläufig sei bemerkt, dass sich, abgesehen von dem Zwecke der schonenden Accomodation[e]), eine dreifache Beziehung zur höchsten Aufgabe der Religion denken lässt. Die Religion will und soll den Menschen in seinem Denken und Wollen Gott zuwenden, damit dieser sich zu ihm neige und ihn beselige. Nun konnten die Ceremonien im Menschen das Verlangen nach einer Annäherung an Gott wecken oder ihm Motive veranschaulichen, diese Annäherung zu suchen. Insofern sie von Gott approbirt waren, übte der Mensch bei der Vollbringung derselben einen Akt des Gehorsams und machte sich dadurch der göttlichen Gnade würdig. Drittens konnten diese Cultushandlungen die gnadenvolle Einwirkung Gottes vorbilden und typisch darstellen. Wie weit das im Einzelnen wirklich geschah, muss die weitere Untersuchung zeigen. Jedenfalls ist klar, dass diese Zwecke einer göttlichen Einwirkung würdig waren; aber auch, dass sie mit andern Cultusformen ebenfalls erreicht werden könnte. ja, falls die Bestimmung über den dritten Zweck sich nachweisen lässt, dass diese Ceremonien nicht stets dauern konnten.

127. Ganz anders ist es mit dem Moralgesetz (Praecepta

---

e) Ueber diese Accomodation s. den heil. Chrysostomus in der eben angeführten Stelle.

moralia, מִצְוֹת). Wenn auch dieser Theil des mosaischen Gesetzes nicht durchaus ewig war, so wird das nur auf zwei Umständen beruhen. Es giebt in der Ausübung des Guten Grade; über dem Standpunkte der Gerechtigkeit steht jener der Liebe. Es entsprach den Verhältnissen der vorchristlichen Cultur, dass das Moralgesetz Gerechtigkeit forderte, die Führung zur Liebe war einer höhern Ordnung vorbehalten. Darin liegt der erste Grund einer Veränderlichkeit der Moralgebote. Ein zweiter stellt sich uns dar, wenn wir berücksichtigen, dass, nachdem die göttliche Autorität die mannigfaltigsten Ritusgesetze sanktionirt hatte, kein Aufschwung zur höchsten Moralität möglich war, wenn nicht die kleinsten Bestimmungen, z. B. der Sabbath- und Reinigkeits-Gesetze, beobachtet waren.

Wie drückend die grosse Menge zum Theil kleinlicher Vorschriften war, leuchtet ein, wenn man die in den folgenden Abschnitten zu behandelnden Einzelheiten berücksichtigt. Indem das Christenthum viele dieser Gesetze aufgab, nahm es ein schweres Joch vom Nacken der Gottesverehrer. Das ist zum Theil gemeint, wenn Christus sagt: „Mein Joch ist süss und meine Bürde leicht.“ Matth. XI. 29. Doch muss noch etwas anderes hiemit gesagt sein, denn das Gesetz des Evangeliums macht in den wichtigsten Punkten höhere Anforderungen, als das mosaische. Moses erlaubt die Ehescheidung, Christus erklärt die Ehe für unauflöslich. Das mosaische Gesetz hat keine Norm für die Gelübde der Armuth, Keuschheit und des Gehorsams; das Evangelium giebt eine solche. Vorzüglich fehlt dem mosaischen Gesetze die Anweisung zur aufopfernden Nächstenliebe selbst innerhalb des eigenen Volkes; von einer Liebe zu Nichtisraeliten oder Feinden kann jenes Gesetz keine Anweisung geben, weil es den Beruf hatte, den Hass gegen alles Nichtisraelitische zu heiligen. Darin liegt ein sehr wichtiger Unterschied der Moral des mosaischen Gesetzes und jener des Evangeliums.

128. Das Evangelium enthält keine Entstellung, wenn es Christo den Ausspruch in den Mund legt: Ihr habt gehört, dass gesagt worden: Liebe deinen Nächsten und hasse deinen Feind; ich aber sage euch: liebet eure Feinde. Matth. 5, 43. Dieser Ausspruch ist schon vielfältig beanstandet worden, in jüngster Zeit von einem jüdischen Schriftsteller, welcher sich bemüht, im mosaischen Gesetze die Antriebe zu derselben gründlichen, universellen Menschenliebe nachzuweisen, wie sie das Evangelium predigt.[f]) Er fragt: „Wo in aller Welt ist je ein solcher Satz in der Bibel oder von einem Rabbinen ausgesprochen worden?“ Er übersieht hiebei, dass das mosaische Gesetz die gänzliche Vertilgung der nichtisraelitischen Bewohner Canaans zu einer heiligen Pflicht gemacht hat. Lässt sich eine solche Verpflichtung anders formuliren, als: Du sollst diese Völker, die deine Feinde sind, hassen? Welche Nichtisraeliten konnte und sollte der Hebräer lieben, wenn er die hassen und vertilgen musste, die ihn rings umgaben? Man kann einwenden, dass sich dieser Hass auf die Gefahr stützt, welche für die Reinheit der Religion aus dem Umgange mit jenen Völkern entstand. So befiehlt das Gesetz, selbst Kinder, Geschwister und Blutsverwandte schonungslos dem Tode zu überliefern, wenn sie gegen die Grundlehren des Monotheismus verstossen hätten ... non acquiescas ei nec audias, neque parcat ei oculus tuus ut miserearis et occultes eum, sed statim interficies. (Deuter. XIII. 9.) Verwandt damit ist es, wenn Saul verworfen wird, weil er dem König der Amalekiter das Leben schenkte, den der mosaisch eifernde Prophet Samuel in Stücke hieb. Saul hatte in Agag einen Feind zu erkennen, den er hassen musste.

Zwar kommt im mosaischen Gesetze das grosse Wort vor: „Du sollst deinen Nächsten lieben“ (Levit. 19, 18.); aber

---

f) Dr. E. Grünebaum, die Sittenlehre des Judenthums. Mannheim 1867. S. 149.

wir sehen aus dem Evangelium, wie alt die engherzige Beschränkung des Begriffes: „der Nächste“ ist. Welcher Kenner des Alterthums kann für wahrscheinlich halten, dass רֵעַ amicus, עָמִית socius auf einen Heiden anwendbar sei?

Wie die Rabbinen das Verhältniss zu den Nichtisraeliten aufgefasst haben, wissen wir. Der Grundsatz: „Du sollst den Besten unter den Gojim (Nichtisraeliten) tödten, wie du der besten unter den Schlangen den Kopf zertreten sollst“, wird zwar zunächst Einem Lehrer, dem Simon B. Jochai, in den Mund gelegt; aber er ist so sorgfältig verbreitet worden, dass man darin mehr, als die excentrische Aeusserung eines Zeugen römischer Verfolger sehen wird.[83])

---

83) H. Grünebaum hat gegen die Art, wie dieser Ausspruch in meiner Geschichte der Offenbarung, I. Aufl. S. 501, angeführt wird, eine Erinnerung gemacht, die ich benütze, um das Citat in folgender Art zu vervollständigen. Im Midrasch Mechilta, welcher ungefähr in dieselbe Zeit wie die Mischnah gehört, wird (Ed. Venet. 1515. f. 11. col. 1. Ed. Weiss. 1865. f. 33. b.) der Ausspruch so angeführt: היה ר' שמעון אומר טוב שבגוים הרוג טוב שבנחשים רצץ את מוחו. R. Simeon pflegte zu sagen: „Den Besten unter den Gojim tödte, der besten unter den Schlangen zerschmettere das Gehirn.“ Das ist die älteste Form. In einer jüngern ist die Härte des Ausdruckes durch eine Modification vermieden. Im Traktat Soferim f. 12. b. ist der Ausspruch durch eine Einschiebung dahin gemildert, dass nur im Kriege die Anwendung davon gemacht werden sollte: הטוב שבעכו"ם בשעת מלחמה הרוג הטוב שבנחשים רצץ מוחו „Den Besten von den Anbetern der Sterne und Himmelszeichen sollst du in der Stunde des Krieges tödten, der besten unter den Schlangen das Gehirn zerschmettern.“ In Tosafoth zu Abodah Sarah f. 26. b. sind für die Gojim die Cuthim eingeschoben: „Den Trefflichsten (כשר) unter den Cuthim sollst du tödten.“ Sinnreich ist die Umdeutung, welche in Ugolino's Uebersetzung sich findet (Mechilta in thes. XIV. p. CLV): Hinc dicebat R. Simeon: Melius quod est in gentibus, occisum est, et melius quod in serpentibus, contusum est ejus cerebrum. Ueber den Text, wie er in Mechilta sich findet, kann kein Zweifel sein. Das Buch Sohar führt ihn in der primitiven Form an: „Von den Völkern der Welt steht geschrieben, ihr Fleisch ist das Fleisch von Eseln ... (Ezech. 20.) schwerlich weicht von den Völkern der Welt das unreine Wesen (זוהמא) bis in die dritte Generation (nämlich wenn

Im mosaischen Gesetze selbst stellt sich die wesentlich verschiedene Behandlung von Israeliten und Nichtisraeliten deutlich genug in den Bestimmungen über den Wucher dar. Die maimonische Aufzählung der Gebote hat als 198stes die Stelle: „Vom Fremden (נכרי) sollst du Zinsen nehmen, von deinem Bruder sollst du sie nicht nehmen.“ Deuter. 23, 21. Don Isaac Abarbanel hat zwar den Ausdruck „Fremder“ auf die sieben canaanitischen Völker bezogen, „mit welchen die Juden im Kriege lebten und denen sie also keine Bruderliebe schuldig waren“ (Prager Ausg. des ס' חק לישראל); allein es ist klar, dass damit den Vorwürfen begegnet werden sollte, welche das moderne jüdische Wucherwesen hervorrief.

Das mosaische Gesetz verfolgt mit Consequenz den Gedanken einer Auserwählung des Volkes Israel, wodurch es, von allen anderen Nationen abgesondert, einen erhabenen Beruf erfüllen soll. „Es ist eine Nation, die abgesondert wohnt, und unter die Völker (gôjim) wird sie nicht gerechnet.“ Num. 23, 9. „Als der Höchste den Völkern ihr Erbe gab, als er die Adamskinder vertheilte, stellte er die Grenzen der Nationen fest nach der Zahl der Söhne Israels. Denn der Antheil des Ewigen ist sein Volk Jakob, es ist ihm mit der Schnur als Erbe zugemessen.“ Deuter. 32, 8 f. Es ist gar nicht möglich, den Begriff der Auserwählung festzuhalten und zugleich die Nichtisraeliten mit vollkommen sittlicher Achtung anzusehen. Es musste eine solche Gottesthat geschehen, wie sie im Christenthum vorliegt, wenn der gläubige Israelit über diese Schranke wegkommen sollte. Man sieht unter andern an der Art, wie Paulus von der Einführung von Nichtisraeliten

---

sie Proselyten geworden sind), darum lernen wir (als Ausspruch von Mischnahlehrern): Den Besten von den Gojim (Sulzb. Anbetern von Sternen und Himmelszeichen) sollst du tödten. Sohar ed. Sulzb. III. S. 22. ed. Amst. III. f. 14. b. am Rande.

in den Kreis göttlicher Gnadenspendung spricht, wie tief es den ächten Israeliten eingeprägt war, dass die Heiden von Gott wesentlich und ewig unebenbürtig seien. Er nennt es ein „mysterium quod absconditum fuit a saeculis et generationibus", dass der Reichthum der Gnade Gottes unter den Nichtisraeliten (*ἐν τοῖς ἔθνεσιν*) offenkundig geworden sei. (Coloss. I. 26 f.)

In Folge der mosaischen Lehre von der temporären, und der pharisäischen Theorie von der ewigen Distinction Israels, konnte ein so gebildeter und geistreicher Schriftsteller, wie Saadia Gaon, den Abschluss der Weltgeschichte nicht anders, als so denken, dass die edelsten Heiden im Messiasreiche zur Ehre von Dienern der triumphirenden Juden erhoben würden. Nach der von ihm vorgetragenen Christologie und Eschatologie wird ein grosser Theil der Heidenvölker im letzten messianischen Kampfe vernichtet werden. „Die Bessern zum Gottesglauben Uebergehenden (המתקנים) werden sich in vier Klassen theilen. Einige, namentlich die Hochgestellten, werden den Israeliten in ihren Häusern dienstbar sein, wie es in der Schrift heisst: Und Könige sollen deine Wärter sein und ihre Fürstinnen deine Ammen. Andere wieder werden ihnen dienstbar sein in der Verwaltung der Städte und Dörfer . . . Andere werden auf den Feldern und Anpflanzungen arbeiten . . . Der Rest wird zwar in sein Heimathland zurückkehren, aber er wird unter Israels Botmässigkeit bleiben." (Emunot we deot, übers. von Fürst, S. 141. Text, Ausg. Leipzig 1859, S. 155.) Mag man die ursprüngliche Fassung des mosaischen Gesetzes, oder seine Ausbildung in der pharisäischen und talmudischen Schule berücksichtigen, immer ist es weit hinter dem Gesetze der Liebe zurück, welche das Evangelium predigt. Es konnte aber auch nicht anders sein. Es wäre sehr unbillig, anderes zu erwarten.

Um das mosaische Gesetz, welches für eine Zeit, deren

Grenze nur Gott selbst bestimmen konnte, Isarel auf's Strengste von allen Völkern ausscheidet und denselben entgegenstellt, richtig zu beurtheilen, muss man an die Gefahr denken, welche der Glaube an den wahren Gott zu bestehen hatte und an die Feindseligkeit, welche die nächsten heidnischen Nachbarn kundgaben. (Vgl. die anschauliche Schilderung hievon in Psalm 118 [v. 117], V. 10 ff. Omnes gentes circuierunt me, et in nomine Domini quia ultus sum in eos.)

Das mosaische Gesetz steht zwischen der patriarchalischen und christlichen Gottesführung in der Mitte und hängt mit beiden zusammen. Es enthält Elemente, welche dem Einzelnen zum Antriebe werden konnten, einen hohen Grad von Sittlichkeit zu erreichen, obwohl die Schranken, die es zog, die Hüllen, in welche das Geistige gekleidet wurde, eine absolute Vollendung dessen, wozu der Mensch im Einzelnen und die Gesellschaft im Ganzen bestimmt ist, hemmten und aufhielten. So wie das mosaische Gesetz historisch vor uns da liegt, hatte es gar nicht den Zweck, jene allgemeine Menschenliebe zu wecken, welche einzig und allein das Christenthum hervorgerufen und gepflegt hat. Wenn es sich um die blosse Theorie, um Worte handelt, so finden wir bereits bei Aristoteles den Keim zu Grundsätzen der allgemeinen Humanität, doch auch er kommt nicht über den Grundsatz hinaus, dass den Beleidigern und persönlichen Feinden keine Liebe gebühre. Plato hatte in der Republik den Grundsatz aufgestellt, die Gerechtigkeit verlange nicht mehr, als dass man gegen Freunde und Bekannte durchaus wohlwollend sei, gegen Unbekannte aber die entgegengesetzte Gesinnung und Handlungsweise eintreten lasse; derselbe hatte ferner die Gerechten als solche bezeichnet, welche gegen die Angehörigen wohlwollend und gütig, gegen die Feinde aber feindselig seien. (De Rep. II. p. 376. ed. Baiter, vol. XIII. p. 57. *Ἀλλὰ μέντοι δεῖ γε πρὸς μὲν τοὺς οἰκείους πράους αὐτοὺς εἶναι, πρὸς δὲ τοὺς πολεμίους χαλεπούς.* Vgl. Republik I. 332. Baiter 9, 12 ff.) Hierauf erwie-

dert Aristoteles: *Οὐ καλῶς δ'ἔχει λέγειν χαλεποὺς εἶναι πρὸς τοὺς ἀγνῶτας· πρὸς οὐθένα γὰρ εἶναι χρὴ τοῦτον, οὐδ' εἰσὶν οἱ μεγαλόψυχοι τὴν φύσιν ἄγριοι πλὴν πρὸς τοὺς ἀδικοῦντας.* (Polit. l. VII. c. 6. ed. Schneider. p. 281.)[a])

Lässt sich hinsichtlich der Grundsätze der Nächstenliebe das mosaische Gesetz, namentlich nach der pharisäischen Auslegung, mit den Grundsätzen der griechischen Moral vergleichen, so besteht doch in vielen andern und sehr wichtigen Dingen ein grosser Unterschied, wie sich bei einer Prüfung des äussern und innern Religionslebens Israels von selbst ergeben wird.

VII. Das innere und äussere Religionsleben Israels.

129. Unter dem innern Leben eines religiösen Menschen verstehen wir sein Denken über Göttliches und die Bewegung des Gemüthes und Willens zum Göttlichen. Die Erwerbung des Glaubens, die hieraus sich ergebende Erinnerung an geoffenbarte Wahrheiten, das Niederkämpfen von Zweifeln, ist ebenfalls etwas vom innern Religionsleben. Eben dahin gehört die aus dem Glauben gewonnene Zuversicht vermöge einer sichern Erwartung des göttlichen Schutzes und der Hülfe für dieses Leben und das jenseitige. Die Furcht vor dem Verluste der Gnade, die Sorge um Vermehrung der erhaltenen, wie um die Wiedergewinnung der verlorenen, schliesst eine grosse Mannigfaltigkeit von Wechseln in Stimmungen und Erkennt-

---

a) Es wäre denkbar, dass Christus bei der Berufung auf eine frühere Lehre hinsichtlich der Liebe der Freunde und des Hasses der Feinde auf philosophisch gebildete Sadducäer Rücksicht nahm. Der Freund und Günstling des Herodes, Nicolaus Damascenus, war einer der bedeutendsten Peripatetiker jener Zeit; Philodemus, dessen Fragmente in Pompeji gefunden wurden (Herkulanische Studien von Gomperz. H. I. 1865. Leipzig, Teubner), war aus Gadara, nicht ferne vom See Gennesareth. Es konnte also zum „Sauerteige der Sadducäer" (Matth. XVI. 6. 11.) der oben angeführte Satz der platonischen und aristotelischen Ethik gehören.

nissen in sich. Eine vielgestaltige innere Welt ist von Freude und Schmerz umzogen. Das Gewissen in all seinen Thätigkeiten gehört hieher. Hieher auch die Regungen und Gesinnungen der anfangenden und wechselnden Liebe zu Gott, mit allen Schwingungen und Schwankungen der reuevollen Betrübniss über den Mangel an Liebe, oder ihre Unvollkommenheiten.

Zum äussern Religionsleben gehören alle sichtbaren Mittel, die Gottesverehrung darzustellen, oder den Glauben zu bekennen. Dass die Letztern in jeder Art irdischer Religiosität vorhanden sein müssen, ist jedem Denkenden klar. Man möchte bei den Israeliten etwa darum einen vorherrschend geistigen Cultus denken, weil sie als Monotheisten den Heiden gegenüber standen, welche einen vielgestaltig durchgebildeten Göttercultus hatten. Wirklich ist vielleicht der eine und andere gute Gebrauch aus Rücksicht auf heidnische Missbräuche eine Zeit lang unterdrückt worden, z. B. die Laubgewinde und Laubhütten am Herbsterntefest zur Vermeidung der Aehnlichkeit mit den Dionysosfesten.[84]) In der That aber sind offenbar manche Gebräuche, wodurch die Heiden ihre falsche Religiosität ausdrückten, zu Mitteln der Aeusserung der wahren Gottesverehrung erhoben worden. Der heil. Thomas von Aquin, welcher in dieser Frage (I. 2dae q. 101. art. 1 ad 4., dann q. 102. art. 3. ad quartum, sextum) wiederholt sich auf Moses Maimonides beruft und ihn als Autorität gelten lässt, beantwortet die Frage, utrum possit assignari conveniens ratio ceremoniarum, quae ad sacrificia pertinent (9. 102. art. 3.), zum Theil damit, dass die Opfer ein Mittel waren, die Menschen vom Götzendienste abzuhalten. Per hujusmodi (durch solche

---

84) Nehem. VIII. 17. Non enim fecerant a diebus Josue filii Nun taliter filii Israel usque ad diem illum. Man wird indess diese Stelle nicht mit Movers so zu fassen haben, dass die Laubhütten seit Josue gar nicht, sondern dass sie nicht so (כֵּן) festlich aufgerichtet wurden, wie damals.

Ceremonialsatzungen) homines retrahebantur a sacrificiis idolorum. Er hat hiebei das von Maimonides (Moreh Nebochim l. III. C. 47.) beigebrachte Motiv wesentlich modificirt. Dieser letztere nämlich will als Grund, warum die Israeliten Böcke, Widder und Stiere opfern mussten, einen Protest gegen den heidnischen Aberglauben geltend machen. Man sieht leicht, dass diese polemische Beziehung zum Heidenthum nicht durchführbar ist.

Verhält sich in Wahrheit die Sache so, dass theilweise heidnische Gebräuche nur der falschen Beziehungen zu den Göttern und abergläubischen Zwecken entkleidet wurden, um dem sinnlichen Volke entgegenzukommen, so ergiebt sich von selbst, dass die äussere Darstellung des Religionslebens schwache Seiten hatte. Die Bedeutung der äussern Cultushandlungen musste um so mehr abnehmen, je mehr die wahre Gotteserkenntniss zunahm.

Niemand wird gerne für wahrscheinlich halten, dass dieses negative Motiv im äussern Religionsleben sehr stark hervortrat. Wo waren aber dann die stärkern Beweggründe, welche das Cultusleben der alten Israeliten vergeistigten?

Wer kann sich für berechtigt halten, jene Motive der äussern Religionspflichten, welche Maimonides in seiner Apologie des mosaischen Gesetzes (Moreh Nebochim l. III. C. 36—56)[a]) vorbringt, in die Tage Mosis zurückzuverlegen und anzunehmen, dass im Alterthum wirklich die Beobachter des Gesetzes davon geleitet wurden?

Wie scharfsinnig solche Erklärungen zum Theil sind, so würde ihre Zugrundelegung nur ein rationalistisches, an Künstlichkeiten erprobtes Bewusstsein von Rechtlichkeiten hervorgerufen haben.

Es konnte freilich keinem Israeliten, welcher die Propheten

---

a) Er zerlegt die ganze Gesetzgebung hier in 14 Kategorien und stellt für jede besondere Motive auf.

las, oder ihre Mahnungen vorgetragen hörte, entgehen, dass die formelle Bedeutung aller äusseren Cultushandlungen und überhaupt aller äussern Pflichterfüllung in der Hingebung an den göttlichen Willen bestand. Die Mannigfaltigkeit der Regeln und Gebote war wie eine Vielheit von Strassen, Bahnen und Nebenpfaden, die alle zu Einem Ziele führten, zur Uebung der Furcht des Herrn.

Wie weit das vielgestaltige Gesetz vermochte, diesen Zweck und mit ihm einen hohen Grad geistiger Sittlichkeit zu erreichen, lässt sich geschichtlich am besten feststellen, wenn wir auf die letzte Periode blicken, in welcher ein rühriger Theil der Nation es sich zur Lebensaufgabe machte, die Kraft der äusserlichen Religiosität im Leben darzustellen.

130. Was das mosaische Gesetz, für sich genommen, vermochte, drückte sich in den religiösen Bestrebungen der letzten Zeit, die dem Erscheinen Christi vorher und zur Seite geht, mustergültig aus. Wir sehen von den Sadducäern[85]) und den geistesverwandten Samaritanern, die sich erst später wieder von ihrem Sadducäismus erholt zu haben scheinen, ab, und halten uns an die Pharisäer, von welchen die Essener nur ein Zweig sein mögen. Während die Sadducäer sich selbst über die Grundlagen der mosaischen Religion wegsetzten, haben sich's die Pharisäer zur Lebensaufgabe gemacht, in der Durchführung der mosaischen Gesetzlichkeit die höchste Vollkommenheit anzustreben.

Dürfen wir nach dieser geschichtlichen Erscheinung das Vermögen jener Gesetzgebung beurtheilen, so sehen wir vor allem, dass sie ohne eine neue geistige Offenbarung, das Aeussere mit dem Innern nicht in's rechte Verhältniss zu setzen vermochte.

---

85) Grossmann, von dessen vier Programmen de philosophia Sadducaeorum das dritte (1838, Leipzig) de statu literario, morali et politico der Sadducäer handelt, will sie mit den Epikuräern zusammenstellen. S. 12 u. Anm. 155 ff.

Statt dass die äussern Uebungen auf die unwandelbaren Gesetze der Beziehung zu Gott zurückgeführt worden wären, wucherten sie in wilder Fruchtbarkeit weit über die Grenze des von Moses Gegebenen hinaus.

131. In die Idee der Selbstgenügsamkeit des äussern Gesetzes vertieft, wurden die Pharisäer unwillkührlich zu falschen Ergänzungen hingedrängt. Die übertriebene Hochschätzung untergeordneter und kleinlicher Gebräuche führte sie zum Theil zu abergläubischen Beobachtungen. So wird in der Mischnah[86]), in welcher wir den ächten Ausdruck der pharisäischen Gesetzeslehre sehen können, erlaubt, einen Nagel von einem Gekreuzigten zur Heilung zu tragen (Sabbath VI. 10. מַסְמֵר מִן הַצָּלוּב). Eben dahin gehört das Ei der Heuschrecke (ביצת החרגול) und der Zahn des Fuchses (שן השועל). Mit einem Amulet (קמיע) darf man ausgehen, wenn man es von einem bewährten Manne erhalten hat. (Sabb. VI. 2.) Hieher kann man auch solche Dinge rechnen, wie sie das Buch Sohar (II. f. 237. b. p. med. Amst.) von dem Kuhhaar (שַׂעְרָא דְּעֶגְלָא) vorbringt, das an der Tefillin-Naht angebracht würde. Das werde ein Ableiter aller unreinen Einflüsse. Es sei dieses aber ein Geheimmniss, das Niemanden mitgetheilt werden soll, als den Heiligen erster Klasse (בר לאינון קדישי עליונין).

In einem Traktat des Talmud, welcher die strengsten Grundsätze über die Vermeidung jeder Art von heidnischen Gebräuchen vorträgt, wird ein Mittel angegeben, wie man den Geist Schabriri (שבריירי) unschädlich macht, welcher offen dastehendes Wasser bei der Nacht vergiftet. „Was soll man

---

86) S. Maimonides zur Mischnah bei Surenhusius, II. S. 28. Die in der Mischnah Sabb. VI. 10 angeführte Beschränkung: es sei auch an Werktagen verboten, dergleichen Sympathien anzuwenden, ist theils auf die „Weisen" überhaupt, theils auf R. Meir im Einzelnen zurückgeführt. Raschba (responsa nr. 413) meint, die Bücher der Amoräer seien nicht ganz zu verwerfen. f. 103. col. 3. Ed. Hanau. 161.

thun, wenn man des Nachts Durst hat? Man soll auf folgende Art verfahren: ist noch Jemand in demselben Zimmer, so wecke man ihn und sage zu ihm: ich bin durstig; ist man aber allein, so schlage man mit dem Deckel des Wasserkruges auf den Krug und sage zu sich selbst: Du N., Sohn des N., deine Mutter hat dich gewarnt und gesagt: Hüte dich vor dem Schabriri, Beriri, Riri, Iri, Ri, der da ist in den weissen Bechern. Dann darf man, ohne etwas zu fürchten, trinken." (Abodah Sarah, übers. von Ewald. 1856. S. 91. Text, Abodah f. 12. b.)[87])

132. Abgesehen von ähnlichen Beimischungen, die wie bittere Wurzeln aus amoräischem Boden (vgl. Deut. 29, 18. Hebr. 12, 15.) schmecken, vervielfältigte die pharisäische Schule das Gesetz durch Schlüsse und Deutungen, welchen ein ungebührlicher Werth zugeschrieben wurde. Indem die Ceremonialgesetze durch Usus und Interpretation sich erweiterten, gestaltete sich ein so umfassendes Gesetz, dass fast jede Lebensbewegung von einer Verpflichtung umgeben war. Die Schriftgelehrten gaben ihren Deutungen ein solches Ansehen, dass es Grundsatz wurde, ihre Bestimmungen seien höher zu achten, als die der Propheten. „Die Worte der Schriftgelehrten sind liebenswürdiger, als die Worte der Thorah (des Gesetzes); denn die Worte der Thorah sind theils leicht, theils schwer; aber die Worte der Schriftgelehrten sind alle schwer." (Brachoth Jerus. f. 3. 2. S. Lightfoot zu Matth. 15, 2.)[88])

---

87) Vgl. den Spruch gegen Eitergeschwulst, Sabbath f. 67. a., und Aehnliches bei Dr. Al. Kohut, über die jüdische Angelologie und Dämonologie, S. 89 ff., sowie Brecher, das Transscendentale, Magie und magische Heilmittel im Talmud. Wien 1850. Bei der Besprechung der Schrift des Hrn. Kohut im theol. Literaturblatt (Bonn 1868) wurde hervorgehoben, wie Entlehnungen aus dem Parsismus u. dgl. bei den Rabbinen und in der Zeit des sinkenden Pharisäismus keinen Schluss gestatten auf ähnliche Einmischungen während der Zeit der Entstehung der kanonischen heiligen Bücher.

88) Christus erhob sich gegen diese Verkehrtheiten der pharisäischen

133. Wenn die vielen einzelnen Satzungen einen wirklichen Einfluss auf Heranbildung eines ewig gültigen sittlichen Lebens haben sollten, mussten sie mit dem höchsten Gesetze der Gottesliebe in inniger Verbindung bleiben. Diese wurde durch die wuchernde Fülle der Aeusserlichkeiten theils vergessen, theils abgeschnitten. Da in jenen ewigen Moralgesetzen das Licht für die äussern Satzungen lag, so verdienten die Pharisäer den Vorwurf, dass sie blind, und Führer der Blinden seien. (Matth. 15, 14. vgl. 23, 17.)

134. Der grösste Fehler der pharisäischen Richtung lag indess nicht darin, dass bei ihnen die Religion sich auch äusserlich darstellte. Hätten die Pharisäer nur den falschen Spiritualismus bekämpft, so würden sie auf dem Stuhl Mosis sitzend (Matth. 23, 2.), ihre Pflicht gethan haben. Denn so gewiss es ist, dass der Mensch nicht ein reiner Geist ist, so gewiss bedarf er, um zum Göttlichen hingezogen zu werden, äusserer Anregungen und Darstellungsmittel seiner Gefühle. Wenn ferner die Religion eine Einigung unter den Menschen sein soll, so muss es äussere Bekenntnisszeichen geben. Es ist demnach ein falscher Spiritualismus, wenn die Religion ganz in's unsichtbare Gebiet des Denkens und Fühlens ver-

---

Casuistik. Wenn diese es wagte, durch das Ansehen des Opferwesens die Erfüllung kindlicher Pflichten in Schatten zu stellen, so erinnerte er daran, welcher Unterschied zwischen den grossen Gesetzen der kindlichen Pietät und den relativen Normen für freie Werke äusserlicher Frömmigkeit sei: „Warum übertretet ihr das Gebot Gottes wegen eurer Ueberlieferung?“ Matth. 15, 3.

Er berief sich hiebei auf Isaias, welcher längst vorher jene kleinliche Scheingerechtigkeit gerügt hatte, welche durch Kleines gross sein wollte, indem sie auf pünktliche Beobachtung menschlicher Vorschriften grossen Werth legte, ohne sich um die Hingebung des Herzens an Gott zu kümmern. „Weil sich nahet dieses Volk mit seinem Munde und mit seinen Lippen mich ehret, sein Herz aber ferne von mir ist und sie mich fürchten auf Menschengebot und Eingelerntes hin (מִצְוַת אֲנָשִׁים מְלֻמָּדָה), darum gehet die Weisheit seiner Weisen zu Grunde.“ Isai. 29, 13 f.

wiesen wird. Wir sollen Gott im Geiste und in der Wahrheit anbeten. Zur Wahrheit gehört auch das, dass der Mensch sich giebt, wie er seiner Natur nach ist. Die Religion ist ferner nicht einseitig. Sie ist ein Verkehr des Menschen mit Gott und Gottes mit dem Menschen. Das höchste Ziel der Religion ist die Erreichung der göttlichen Gnade und der Einigung mit dem Wesen Gottes, so weit das die Beschränktheit des menschlichen Wesens zulässt. Würde sich das göttliche Wesen nicht beschränken und durch vermittelnde Verhüllung dem Menschen nahen, so wäre ein wesentlicher Verkehr nicht möglich. Die Stufen und Formen der Vermittelung kann nur Gott selbst bestimmen. Wählt der Mensch selbst Aeusserlichkeiten, denen er ohne göttliche Zusage die Kraft zuschreibt, eine Gnadenausströmung von Gott zu erlangen, so ist das Aberglaube und willkührlicher Gottesdienst. Der Apostel Paulus nennt das ἐθηλοθρησκεία. (Col. 2, 23.) Je mehr Gewicht der Mensch auf solche selbsterwählte Aeusserlichkeiten legt, desto leichter kann er die unbedingt nothwendige Erforderniss innerlicher Religiosität und sittlichen Strebens vergessen. Er wird heuchlerisch und scheinheilig. So kommt die äussere Darstellung der Religion in Verruf und wird zum Eckel.

135. Allein nach all solchem Missbrauch von Seite des Menschen, bleibt es ein unveräusserliches Majestätsrecht Gottes, seine Gnade an Sichtbares zu knüpfen. Er kann dabei einzelne Gebräuche, die der Mensch aus innerem Triebe erkoren und eingeführt hat, für immer, oder auf eine Zeit bestätigen, oder neue Zeichen setzen. Es würde die äusserste Verirrung eines falschen Spiritualismus sein, Gott ein solches Vorrecht schmälern zu wollen. Man darf nie vergessen, dass die Elemente und ihre Mischung ebensogut ein Werk der Weisheit und Allmacht Gottes sind, wie das Wesen und die Anlagen des menschlichen Geistes. Keinem Blümchen fehlt das Gepräge der Allmacht, und kein von Gott sanctionirter Gebrauch ist so klein, dass dessen von Gehorsam und Glauben geleitete

Vollbringung nicht ein geistiger, ewig bedeutender Religionsakt sein könnte. Die Pharisäer fehlten also nur darin, dass sie über dem Aeussern das Innere, über dem Kleinen das Grosse vergassen und Gott ehren wollten, indem sie mit stoischem Eigensinn gewisse Aeusserlichkeiten auch dann festzuhalten entschlossen blieben, da Gott ihnen Zeichen gab, dass er diese und jene Form nicht länger wolle.

136. Das Wollen und Nichtwollen Gottes ist sicher nie gesetzlos, sondern beruht gewiss immer auf innern Gründen der Wahrheit, Gerechtigkeit oder des Erbarmens. Es wäre jedoch Vermessenheit, diese Gründe immer ganz durchschauen zu wollen; es genügt, dass wir wissen, Gott will es, oder Gott will es nicht.

So lange ein Gebrauch auf dem sicher geoffenbarten Willen Gottes beruht, und so lange nicht ebenso sicher geoffenbart ist, dass nun die Zeit dieses Gebrauches zu Ende sei, steht es dem Menschen nicht zu, ihn zu umgehen. Daher sagt Christus: „Wer also Eines löset von diesen geringsten Geboten und so die Menschen lehret, wird der Geringste genannt werden im Himmelreich.“ Matth. 5, 19.

Nachdem das mosaische Gesetz von Gott bestätigt war, konnte und sollte es nur dadurch theilweise abgeschafft werden, dass es in ein entsprechendes höheres überging: „Bis der Himmel vergehet und die Erde, wird nicht ein Jota oder ein Pünktchen von dem Gesetze vergehen, bis alles geschieht.“ Matth. 5, 18.

137. Statt aber auf die göttliche Verfügung zu warten, hat die pharisäische Schule selbst verfügt, und das Gesetz mit Inbegriff der durch die Lehrautoritäten gegebenen Erklärungen und Zusätze, für sich selbst als genügend angenommen. Es entstand eine Art von Cult des Buchstabens des Gesetzes. Man rhetorisirte sich, ausgehend von der Wahrheit der göttlichen Inspiration der Thorah, in einen Enthusiasmus hinein, welcher scheinbar Gottes Werk ehrte, in der That aber die Seelen

gegen die Annahme eines fortwirkenden Gottesaktes verschloss. Christus mahnte die Pharisäer und ihre Schüler daran, dass die rechte Verehrung und Erkenntniss des geschriebenen Gesetzes zur Anerkennung des Evangeliums führen würde mit den Worten: Scrutamini Scripturas, quia vos putatis in ipsis vitam aeternam habere. (Jo. V. 39.) Wurden die Schriften, namentlich das Gesetz Mosis, in der Art als Quelle des Lebens betrachtet, dass dieses ohne die messianische Vermittelung daraus hervorging, so kam man auf jenen Grundirrthum, welchen der heil. Paulus in den Briefen an die Römer und Galater bekämpft. Man erwartete vom Gesetze eine Wirkung, die es für sich genommen nicht hatte, und schrieb der blossen Beschäftigung mit dem Gesetze eine Bedeutung zu, die nicht begründet war.[a])

Wir begegnen dieser Anschauung in den ältesten Quellen pharisäischer Ethik, wie in den mittelalterlichen. In den Pirke Aboth (VI. 7.) heisst es: „Gross ist der Werth der Thorah, da sie Leben giebt denjenigen, die sie ausüben in dieser und jener Welt.“ Ebenda (III. 18.) wird die grosse Liebe Gottes zum israelitischen Volke daraus gefolgert, dass ihnen der Herr die Thorah gab, denn sie ist „das Werkzeug der Lust, womit Gott die Welt geschaffen“ (כְּלִי חֶמְדָּה שֶׁבּוֹ נִבְרָא הָעוֹלָם). Entsprechend sagt der Sohar, dass die Knaben, welche mit dem Studium der Thorah beschäftigt sind, der Welt Bestand verleihen. (Ed. Sulzb. I. p. 12. med.) Die Thorah steht höher, als das Priesterthum und die Königswürde. (Pirke VI. 6.) Wer sich mit der Thorah um ihrer selbst willen beschäftigt, erlangt viele Dinge, ja er allein ist der ganzen Welt werth

a) *Ἔργα νόμου* könnte, philologisch genommen, in der Stelle Röm. II. 15. nach Analogie des *ἔργον τοῦ θεοῦ* Joh. VI, 29. gedeutet werden als „das, was das Gesetz wirkt“, „Wirkung des Gesetzes“; aber nach dem Zusammenhang kann der Ausdruck weder in diesem Sinne, noch in jenem der *ἔργα τοῦ σκότους, νεκρά* genommen werden, sondern heisst: „das, was das Gesetz zu thun befiehlt.“ Vgl. unten §. 139.

(Pirke VI. 1. II.): „Das Gesetz ist ganz Leben, ganz Freiheit, ganz Seligkeit in dieser Welt und in jener Welt.“ (Sohar I. Sulzb. S. 314.) „Wer mit dem Gesetze sich beschäftigt, d. h. es studiert, über den hat die böse Schlange, welche die Welt verfinstert, keine Gewalt.“ (Das.) „Wer die Thora gewinnt, gewinnt Gott selbst.“ (III. Sulzb. p. 99 unten כָּל מַאן דְּזָכֵי בְּאוֹרַיְתָא זָכֵי בֵּיהּ בקב״ה).

138. Die meisten Lobpreisungen der Thorah in solcher Art, wie wir es in dem Abschnitte Pirke Aboth (namentlich K. VI) finden, lassen indess die Deutung zu, welche verwandte Stellen der Schrift haben. (Ps. 19, 8—12.) Wer das Gesetz befolgte und die psychologischen Wirkungen, die daraus hervorgingen, beachtete, befand sich wirklich auf dem Weg des Lebens, aber nur insofern, als er naturgemäss zu einer Hülfe hingetrieben ward, die ausserhalb des Gesetzes lag.

Dieses selbst hatte allerdings gute Vorschriften, welche den Weg der Gerechtigkeit bezeichnen. Die Propheten und die Psalmen beleuchteten diesen Weg aufs Anziehendste (z. B. Ps. 118 in 176 Versen). Aber wenn der Mensch die so nachdrücklich vorgetragenen Gesetze nicht beobachtete, so hatte es nur Drohungen und Strafen. Zwischen den Geboten (מצות) und den Strafgesetzen (welche in den משפטים eingeschlossen waren) bestand allerdings eine gewisse Harmonie; aber wenn der Mensch nicht schuldlos bleiben konnte, so wurden ihm die Pfade des Lebens zu einem Wege des Todes. Der ganze Segen der schönen Aeusserungen des Willens Gottes verwandelte sich in Fluch.

Zwar stand ein Theil der Ceremonialgebote (חקים), insofern sie Sühnemittel boten, vermittelnd dazwischen; aber sie hatten nicht die wirkliche Kraft der Aussöhnung, sonst würden sie weder so lange Zeit unterblieben, noch von den Propheten zurückgesetzt worden sein.

Ohne wahre Sühnemittel gab es auch keine wahre Busse. Zwar haben sich die mittelalterlichen Rabbinen bemüht, eine

Theorie der Busse und Bekehrung aufzustellen; aber selbst ein Maimonides erkennt es an, dass das Fehlen der Sühnopfer ein empfindlicher Mangel hiebei sei.[89])

Wenn es daher Gerechte im alten Bunde gab, so waren sie es insofern, als sie durch die ungelösten Widersprüche des Gesetzes, bald mehr, bald weniger bewusst (explicite oder implicite), zur Sehnsucht nach einer Auflösung derselben hingetrieben wurden.

139. So begreifen wir, wie der heil. Paulus im Römerbrief und Galaterbrief die „Werke des Gesetzes" dem Glauben und der Gnade des Christenthums entgegenstellen kann. Er versteht unter den Werken des Gesetzes nicht dasselbe, was der Hebräerbrief „todte Werke" nennt[90]), d. h. Sünden; auch ist der Ausdruck nicht auf die Ceremonialgesetze zu beschränken. Jede Beobachtung von Geboten, auch der mosaischen Sittengebote, bringt dann die paulinischen „Werke" des Gesetzes hervor, wenn das Gesetz rein äusserlich als Norm der Pflicht gefasst oder geradezu der Gnade entgegengesetzt wird. Die Erklärung des heil. Thomas zu Röm. III. 21. drückt die Sache so aus: Fide purificans corda eorum et hoc sine operibus legis, non autem solum sine operibus ceremonialibus, quae gratiam non conferebant, sed solum significabant: sed etiam sine operibus moralium praeceptorum secundum illud

---

89) Maimonides, welcher in Jad Chasakah der Busse (תשובה) einen eigenen Abschnitt von zehn Kapiteln widmet, ist (Kap. I. §. 2 ff.) offenbar in Verlegenheit darüber, wie er einerseits die sühnende Kraft der Opfer am Versöhnungsfeste festhalten und doch zugleich die Tugend der Busse jetzt, im Exile, als Mittel der Versöhnung geltend machen könne.

90) Protestantische Erklärer, unter ihnen selbst Olshausen, (zu Röm. III. 21. S. 139) haben unter *ἔργα νεκρά* (Hebr. 6, 1. 9, 14.) dasselbe verstehen wollen, was *ἔργα νόμου* wären, d. h. „Werke, die zwar äusserlich den Geboten entsprechen, aber nicht aus der absolut reinen Gesinnung entspringen." Es ist ganz irrig, dass in den angeführten Stellen des Hebr. Br. die „todten Werke" etwas anderes seien, als Sünden.

ad Tit. III. Non ex operibus justitiae quae fecimus nos etc. ita tamen, quod hoc intelligat sine operibus praecedentibus justitiam.

Während nach der naturgemässen Entwicklung das auf Haltung der sittlichen Gebote gerichtete Streben den redlichen Israeliten die Ohnmacht der im Ceremonial dargebotenen Sühnehülfe aufdeckte und so zu Gott unmittelbar hindrängte, haben die Pharisäer entweder mit falscher Selbstgerechtigkeit diesen Drang erstickt, oder dem Ceremonialgesetz und der ganzen äusserlichen Gesetzlichkeit eine Kraft zugeschrieben, welche nicht damit verbunden war.

140. Ganz anders die Propheten und die von ihnen geleiteten Gerechten. Es ist uns nicht gegönnt, im Einzelnen zu bestimmen, wie weit sie die unmittelbare Hülfe Gottes als messianisches Heil erkannten, jedenfalls lag aber in der Hinwendung ihrer Seele zu Gott nach dem Sinne der Psalmen und der prophetischen Reden eine so umfassende Sehnsucht nach einer Hülfe von Gott, dass sie unfähig waren, mit Gott pharisäisch zu rechten, wenn dieser ihnen die Hülfe im Sinne des Evangeliums bot.[91])

---

91) Den Unterschied des mosaischen Gesetzes und des Evangeliums hat Thomas von Aq. (Summa I. IIdae q. 107) und nach ihm mit gewohnter Klarheit, freilich mit specieller Bezugnahme auf die Ansichten der Reformatoren, Bellarmin (de justificatione l. IV. c. 3 u. 4) gedrängt dargestellt. Wir können die wesentlichen Unterschiede des alten und neuen Testamentes auf folgende zurückführen. 1) Es fehlte in der Glaubenslehre eine hinlängliche Belehrung über den Anfang und das Ende — Trinität und Eschatologie —. 2) Der Moral fehlte das Prinzip der Feindesliebe und der allgemeinen Nächstenliebe. 3) Die mosaische Religion war nicht universell, sondern partikulär. 4) Das Ceremonialgesetz enthielt Vorschriften, die ihrer Natur nach nicht ewig sein konnten. 5) Dem sittlichen Gesetze ging keine wahre Sühne- und Bussanstalt zur Seite. 6) Es fehlte die Anlage zu einer gleichartigen, alle Bedürfnisse erschöpfenden Seelenführung. 7) Die Gnadenmittel standen in keinem ausreichenden Verhältnisse zu den Gnadenbedürfnissen. 8) Es fehlte zur Sühne, Tröstung und Führung der treuen Gottesverehrer das Opfer,

Daher kommt es, dass die bedeutendsten Abschnitte der Propheten und Psalmen vom Christenthum als Ausdruck des innersten Religionslebens benützt werden, und das Christenthum Heilige des alten Bundes verehrt, namentlich die Propheten und solche Gerechte, wie die makkabäische Mutter mit ihren sieben Söhnen.[92])

141. Der Grund der Heiligung dieser Seelen lag theils in der Haltung der Gebote, oder in der Reue über deren Verletzung, theils im Verkehre mit Gott, der ihnen Licht und Gnade[a]) gab, um seiner ganzen Führung theilhaft zu sein.

Diese Führung war nach einem bezeichnenden Ausdrucke des heil. Paulus eine Erziehung[b]); manches, was der Erzieher übt und lehrt, hat nur den Zweck der Vorbildung für einen künftigen Beruf, manches aber soll so, wie es der Erzieher giebt, bis zum Tode bleiben.

So werden wir an den Einzelheiten, welche die heiligen Orte, Handlungen und Zeiten, wie das Cultuspersonal betreffen, neben solchen Dingen, welche nur eine vorübergehende Bestimmung hatten, auch solche finden, denen eine ewige Bedeutung zukommt.

---

das Vorbild und die fortdauernde Lebenseinwirkung der menschgewordenen Gottheit, durch welche allein die Religion absolut, ewig vollendet werden konnte.

92) Die morgenländische Kirche berücksichtigt in ihrem Kalender die Heiligen des alten Testaments mehr, als die abendländische, wenigstens in neuerer Zeit. Indess finden sich im Martyrologium Romanum die Gedächtnisstage von Moses 4. Sept., Elias 20. Juli, Jeremias 1. Mai u. s. w. Vgl. über den Cultus der Heiligen des alten Testaments: Benedicti XIV. Dissertationes de canon. Sanctorum vol. I. ed. Venet. 1751. p. 501 ff., und das Werk: De Can. Sanct. l. IV. Par. 2. Cap. 29 seq.

a) Ein Beispiel von Licht und Gnade ist das von Moses Erzählte (Exod. 34, 29 ff.) und die geistvollen Bemerkungen des heil. Makarius hiezu (Ed. Pritius I. p. 73), wo auf Röm. 5, 14. verwiesen wird.

b) Galat. 3, 24. ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν.

Vierter Abschnitt.

Die Culturstätten der mosaischen Religion.

I. Stiftshütte. Einheit der Cultusstätte zum Opfern.

142. Bis auf Moses hatten die Nachkommen Abrahams kein festes Gesetz über die Orte zur Gottesverehrung, wie es scheint. Man baute an verschiedenen Orten Altäre und diese waren Sammelplätze der Andacht. Man war in der Wahl der Altarstätte wenig beschränkt, obwohl man sicher reine Orte wählte. Die spätere Vorliebe für „Höhen" macht es wahrscheinlich, dass gerne Hügel oder Berge gesucht wurden, um Opfer zu bringen. Durch die mosaische Gesetzgebung wurden alle Israeliten an Eine Cultusstätte gewiesen. Nur da sollte geopfert, dorthin sollten die Zehnten und andere kirchliche Abgaben gebracht werden. Die Abweichung von dem Gesetze der Einheit der Cultusstätte wird nicht nur streng getadelt, sondern sogar mit der Todesstrafe belegt. (Levit. 17, 4. Deut. 12, 5 ff. 13.)

Gleichwohl finden wir vor dem Exile zahlreiche Ausnahmen von diesem Gesetze, vorzüglich in der Zeit der Richter. Nach dem Exile gab es, wenn man den samaritischen Tempel nicht berücksichtigen will, nur in Aegypten Ausnahmen. Es bestanden eine Zeit hindurch mehrere Opferstätten, wie aus den Mittheilungen des Flavius Josephus und noch bestehenden Spuren zu erhellen scheint.[93])

---

93) Auf der Insel Gerbe ist eine Synagoge, an welcher man die

Sicher ist, dass bei Heliopolis — in Leontopolis? — zweihundert Jahre lang ein eigener Tempel bestand, der mit dem jüdischen wetteiferte.[a])

Diese Ausnahme wurde von Seiten des Erbauers dieses ägyptischen Tempels gegenüber dem mosaischen Gesetze durch Berufung auf die Weissagung des Isaias (Kap. 19, 19.) gerechtfertigt. Wenn diese Rechtfertigung von den palästinensischen Lehrern nicht anerkannt wurde, so geschah diess nicht darum, weil diese dem Propheten die Vollmacht absprachen, ausser der Einen Cultusstätte ausnahmsweise andere für den Augenblick zu bestimmen, sondern weil die Aeusserung des Isaias nicht deutlich genug schien. Der Prophet konnte im Namen Gottes vorübergehend[b]) eine besondere Cultusstätte bestimmen; dadurch erklärt sich die Vielheit der Altarstätten unter Samuel, ohne dass darum die ursprüngliche mosaische Verfügung hinsichtlich der Einheit der Cultusstätte in Schatten gestellt wäre.

Anfangs hatte natürlich der Auftrag, nur an Einem Orte zu opfern, einzig den Sinn, dass nicht zu gleicher Zeit nebeneinander mehrere Cultusstätten gewählt und unterhalten werden durften. Nach und nach war aber ein starker Wechsel so lange zulässig, ja nöthig, bis Jerusalem zum bleibenden Mittelpunkte des religiösen Lebens erkoren wurde. Der Beweglichkeit der Zustände entsprach jenes bewegliche heilige Zelt, welches (s. zweites Buch Mosis), bald nach dem Auszuge am Sinai gebaut, und sammt den dazu gehörigen Paramenten und Opfergeräthen bei allen Wanderungen mitgetragen wurde.

143. Hinsichtlich der Literatur über die Stiftshütte verweisen wir auf die Gesammtübersicht unten beim zweiten

---

Spuren eines jüdischen Tempels erkennen kann. S. den Bericht des Missionärs Christ. Ferd. Ewald, Reise nach Tunis etc. Nürnberg 1837. S. 123. Vgl. unten Anm. 185.

a) S. meine Geschichte der Offenbarung. 3. Aufl. S. 465.

b) S. oben §. 80.

Tempel (§. 188) und bemerken vorläufig folgendes. Unter allen Schriftstellern, welche diesen heiligen Bau behandelt haben, konnte keiner von andern Angaben ausgehen, als von jenen, die uns in der Bibel vorliegen, wozu noch die Ergänzungen des Berichtes bei Josephus (Antiq. III. C. 6.) kommen. Wenn man die auf den Vorarbeiten des Oratorianers Bernh. Lamy (De Tabernaculo foederis, de sancta civitate Jerusalem et de templo ejus 1717) beruhende Analyse und Erörterung von Smits (Liber Exod. t. II. De Tabernaculo ejusque atrio, p. 169—614) vor sich hat (vom Jahre 1760), und die gründlichen Abhandlungen von Bähr (im ersten Bande von „Symbolik des mosaischen Cultus" 1837) berücksichtigt, so kann man nicht im Unklaren darüber sein, wieviel von den biblischen Angaben deutlich und was von ihnen dunkel ist. Der Grundriss des Baues, die Farben, die Stellung der Geräthe, das Wesentliche von ihrer Gestalt, kann mit Sicherheit angegeben werden. Wenn es sich aber darum handelt, den Styl und die Ausführung des Einzelnen soweit zu bestimmen, dass man sich zutrauen möchte, der Wissbegierde ein getreues Bild von der Bundeslade, dem Brandopferaltar, dem goldnen Rauchwerkaltärchen u. dgl. vorzulegen, offenbart sich die Grenze des Gewissen und Ungewissen. Man hat in neuester Zeit sicher grosse Fortschritte im Studium der Alterthümer einerseits, und der Kunstepochen andrerseits gemacht. Von der Anwendung der sichern Ergebnisse aus beiden Gebieten konnte man neue Aufschlüsse zur Beleuchtung der artistischen und archäologischen Probleme der Stiftshütte erwarten. Die Erwartung ist aber noch nicht erfüllt worden. Das gilt auch von den Versuchen, den Tempel bildlich darzustellen. Wenn man z. B. die künstlerische Darstellung des Rauchaltares bei Villalpandus (in Ezechielem Proph. t. II. p. 335) mit jener Abbildung der Bundeslade vergleicht, welche uns jüngst Wilh. Neumann (die Stiftshütte. Gotha 1861. S. 126) geboten hat, so wird kein Kunstfreund auch nur einen Augenblick zweifeln, auf

welcher Seite das Bessere sich finde. Man begreift, wie es kam, dass die villalpandischen Abbildungen, mit und ohne Nennung seines Namens, nicht etwa bloss von katholischen, sondern auch von protestantischen Schriftstellern, und zwar auch zur Illustration von jüdischen Abhandlungen, entlehnt wurden.[94]) Aus ästhetischen Gründen scheint Villalpandus den Versuch gemacht zu haben, die Cherubim in Serafim zu verwandeln, um sie als menschenähnliche Figuren mit Einem Kopfe abbilden lassen zu können.

Hat er hierin, wie in seiner — archäologisch eben so unrichtigen, wie künstlerisch schönen — Abbildung des Rauchopferaltares einen eminenten Kunstsinn verrathen, so war es ihm doch nicht möglich, das Ganze des Tempels auch nur annähernd im Bilde zu veranschaulichen. Die zum Theil prachtvollen Kupferstiche seines Werkes nehmen fast alle ihr Material aus den Vorrathskammern des Renaissancestyles. Gleichwohl sehen wir diese Conceptionen, freilich in unvollkommenen Nachahmungen, bei Lundius wieder. Calmet liess (1722) die villalpandischen Kupfer grossentheils zu seinem Dictionnaire bibl., und zwar recht trefflich, wiederholen; dazu fügte er verschiedene Bilder aus eigener Conception. Unter diesen darf Eines als ein wahrer Fortschritt bezeichnet werden; die Darstellung des Tempels mit seinen Vorhöfen (Dict. bibl. s. v. Salomo und das Bild des Tempels im Commentar zu III. Reg. C. VI). Dieses Bild kann zwar keinen Anspruch darauf machen, mit einiger Treue den salomonischen Bau zu

---

94) Joh. Saubert hat zur lateinischen Uebersetzung des Werkes von Juda Leo (de Templo Hieros. 1665) auf dem Titelblatt den Brandopferaltar und das Allerheiligste mit der Bundeslade und S. 179 den Rauchopferaltar aus Villalpand copiren lassen. Er bemerkt darüber in der Vorrede: Effigies insertae pleraeque ab auctore nostro seorsum editae sunt: una et altera desumta est ex Villalpando ... In titulo libri juxta cum sancto sanctorum et altari holocausti, inter alias exhibetur imago Edsechielis ex pervetusto manuscripto Codice Vaticano depromta. Beide Bilder finden sich bei Villalpand.

veranschaulichen; dagegen ist die Totalauffassung selbst in der flüchtig gearbeiteten Nachahmung der lateinischen Uebersetzung (Würzburg 1791) mit soviel Rücksicht auf den griechisch-römischen Styl[a]) durchgeführt, dass der jüngste Kunstarchäologe, welcher eine bildliche Darstellung gewagt hat, de Voguë, Calmets Construction noch im Jahre 1864 (Temple de Jerusalem pl. XVI.) zu Grunde legte.

Hat es nun so grosse Schwierigkeit, selbst den zweiten Tempel bildlich zu reconstruiren, so muss um so grössere Zurückhaltung herrschen, wenn es gilt, die einzelnen Theile der Stiftshütte bildlich oder in beschreibender Schilderung kunstgemäss zur neuen Anschauung zu bringen. Aus demselben Grunde, welcher uns bestimmt hat, die artistischen Kräfte von München zu keinem neuen Versuche der Art in Anspruch zu nehmen, die zwei Tafeln am Ende und das Bild vor dem Titel ausgenommen, sind wir wohl entschuldigt, wenn wir hinsichtlich der Literatur uns darauf beschränken, ausser den genannten Werken nur jene zu nennen, welche mit dem Tempel auch das Schwierigste an der Stiftshütte, das Opfergeräthe und die Attribute des Heiligthums schildern.[b])

144. Ehe wir auf die archäologische Darstellung des Gegenstandes eingehen, erinnern wir uns, dass früher die Bibelkritik das, was im Exodus von der Stiftshütte gesagt ist, aus archäologischen Gründen, theilweise oder ganz, in's Gebiet der Sage verwies.[c])

Was würden die ältern dieser Kritiker, welche nicht für möglich hielten, dass ein so kunstvoller Bau in der öden Sinaiwüste errichtet werden konnte, dazu sagen, wenn sie nun nicht ferne vom Sinai, in Sarbet el châdim, die Ueberreste

---

a) Einige Schnörkel an der Fronte des Tempels und an den gegitterten Mauerbrüstungen muss man übersehen.

b) Die ausführlichere Literatur über die beiden Tempel s. unten §. 188.

c) S. die Ansichten von Vater, Bohlen, Gramberg, de Wette, Vatke u. A. bei Bähr (Symbolik. I. 17) und Winer (Realw. Art.: Stiftshütte).

einer ägyptischen Niederlassung anerkennen müssten, die nach den dort gefundenen Inschriften lange vor Moses, aber auch zu seiner Zeit noch bestand? Da, wo ägyptische Bergknappen Steindenkmäler errichten konnten, welche 3000 Jahre überdauert haben, konnte es nicht an Mitteln fehlen, einen Bretterbau aufzuführen, welcher, wenn man von dem dabei verwendeten Golde absieht, dem ärmsten Städtchen Nordamerika's nur kurze Zeit als provisorische Kirche dienen würde.[d])

Unterdessen hat jedoch die Kritik einen andern Standpunkt eingenommen. Ging sie früher von Gründen aus, welche ausserhalb des Berichtes lagen, so wird jetzt aus dem innern Wesen des Berichtes und den biblischen Notizen über die Stiftshütte geschlossen, dass sie nicht existirt haben könne.

Was wir im Pentateuch von der Stiftshütte lesen, soll eine Copie vom Bau des salomonischen oder gar serubabelischen Tempels sein. Hören wir den neuesten Vertreter dieser Ansicht.[e])

Die Cherubim über der mosaischen Bundeslade wären nach Graf (S. 60) eine Copie der salomonischen Cherubim. Allein warum fehlen in der Stiftshütte die Cherubim, welche die ganze Lade gleichsam bewachen? Und wenn sogar, wie Graf annimmt (S. 60), der pentateuchische Bericht von der Stiftshütte durch den Anblick des serubabelischen Tempels hervorgerufen wäre, warum blieb bei der Stiftshütte nicht auch die Bundeslade sammt den Cherubim weg? Ist die ganze Schilderung der Stiftshütte ein nachexilischer Versuch, den mosaischen Cultus zu verherrlichen, dann musste von diesen so leicht anstössigen Bildern durchaus Umgang genommen werden. Wo sind die Gestühle des salomonischen Tempels, wo die zehn Leuchter im Heiligthume?

---

d) Vgl. Ritter, Asien. XIV. S. 802 ff. und Brugsch, Wanderung nach den Turkis-Minen. Leipzig 1866. S. 79 ff.

e) K. H. Graf, die geschichtlichen Bücher des alten Testaments. Leipzig, Weigel. 1866.

Der einzige Grund, welcher die wahre Existenz der mosaischen Stiftshütte erschüttern könnte, liegt in der folgenden Bemerkung von Graf: „Das Heiligthum in Silo, wie es dem Erzähler der ersten Capitel der Bb. Samuels vor Augen steht, hat mit der Stiftshütte nichts gemein, er beschreibt es vielmehr als ein Gebäude, als einen Tempel" (S. 56).

Diese Bemerkung trifft die gewöhnliche Vorstellung vom Fortbestande der mosaischen Stiftshütte bis auf David und Salomoh, nicht aber jene, welche aus der Natur der Sache und aus positiven Angaben hervorgeht. Insoferne man bei der Stiftshütte an die Bretterwände, das Holzwerk und die Teppiche denkt, kann das unter den Augen von Moses selbst bereitete nur dann zwei Generationen überdauert haben, wenn man dafür neue Apparate herstellte und die ursprünglichen, oder einen Theil davon, wie heilige Reliquien bewahrte.

Wir werden (unten §. 164) sehen, dass in Silo an die Stelle der Stiftshütte ein fester Bau trat; anderwärts sehen wir, dass zur Zeit, als David jung war, Merkwürdigkeiten an der heiligen Stätte aufbewahrt wurden. (1 Sam. 21, 10.) Ist das, was 1 Kön. VIII. 4 und 2 Chron. 1, 3. 5, 5. von der Stiftshütte gesagt wird, anders, als von den Hauptgeräthen, dem goldenen Altar, dem Leuchter, der Bundeslade zu verstehen, bezieht es sich auf Teppiche und die Bretterwände, so ist man genöthigt, an eine Aufbewahrung einzelner Ueberreste der Stiftshütte in der Art zu denken, wie man kostbare, oder überhaupt theure Reliquien bewahrt. Wo hätte die Stiftshütte als Zelt (אֹהֶל מוֹעֵד 1 K. 8, 4.) im Tempel eine Stelle gehabt?

145. Die Untersuchungen von Popper[f]) wenden sich vorzüglich dem bekannten Umstande zu, dass der Bericht von der Stiftshütte doppelt ist. Dieser Umstand ist so augenfällig, dass er vor allem Denjenigen müsste aufgefallen sein, die den Pentateuch zusammensetzten und zusammendichteten, wenn er

f) Der bibl. Bericht über die Stiftshütte. Bei Graf, l. c. S. 86 f.

überhaupt ein Gewicht gegen die Einheit des Verfassers hätte. Was thun wir mit den Repetitionen im Koran? Wir erklären sie aus der Geschichte der Suren. Muhammed wurde durch die Umstände darauf hingeführt, Eine und dieselbe Sache wiederholt zu besprechen. Moses sammelt Beiträge und Opfer zur Errichtung des Baues. Die Schilderung desselben musste den Opfermuth aneifern. Andererseits war es natürlich, dass einem so argwöhnischen Volke gegenüber eine Rechenschaft über die Ausführung sehr genau gegeben wurde. Wenn man nicht mit Vorurtheilen an diesen Abschnitt geht, so kann man in ihm leicht das Tagebuch eines zugleich prophetischen und praktisch beschäftigten Volkshauptes sehen, dem aus der Schule Aegyptens von Veruntreuung anvertrauter Schätze manches vorschweben mochte.[g])

Indem wir also an die archäologische Analyse und Zurechtlegung der Stiftshütte gehen, haben wir nicht zu besorgen, dass wir es mit einer blossen poetischen Fiction zu thun haben, wie sie etwa in der mittelalterlichen Schilderung des Graltempels vorliegt.

Jedenfalls ist das, was über die Geräthe der Stiftshütte, den goldenen Leuchter und Altar, wie über die Bundeslade zu sagen ist, zugleich Vorarbeit für den salomonischen Tempel.

146. Die mosaische Cultusstätte bestand aus einem Vorhofe und einem bedeckten Zelte. Dieses wird אֹהֶל das Zelt, מִשְׁכָּן Wohnung schlechtweg, oder אֹהֶל מוֹעֵד Zelt der Zusammenkunft, andererseits אֹהֶל הָעֵדוּת Zelt des Zeugnisses genannt; auch מִשְׁכַּן הָעֵדוּת Ex. 38, 21., auch מִשְׁכַּן אֹהֶל

g) Lauth (der Hohepriester und Oberbaumeister Boken-Chons. Z. D. M.-G. XVII. 1863. S. 545) hat die Inschrift an der Statue eines ägyptischen Priesters und Baumeisters aus der Zeit Mosis gedeutet, worin der Verstorbene sich nach der Aufzählung von kostbaren Bauten für König Sethos und Ramses besonders seiner „Wahrheit“ rühmt, als einer, „dessen Arme rangen um das Gut der Rechtfertigung“.

מוֹעֵד Exod. 40, 29. Es ist wahrscheinlich, dass der Vorhof mit inbegriffen ist, wenn im Allgemeinen von der Cultusstätte gesprochen wird, z. B. Ps. 78 (77), 60. Et repulit tabernaculum Silo (מִשְׁכַּן שִׁלוֹ) tabernaculum suum, ubi habitavit in hominibus (אֹהֶל שִׁכֵּן בָּאָדָם). Man hat hier zugleich eine authentische Erklärung für die Bezeichnung „Wohnung" (מִשְׁכָּן). Die Cultusstätte heisst insofern „Wohnung", als Gott gewissermassen hier sich niederliess. Er wohnt hier durch sein Gesetz, besonders den Dekalog, von welchem die Bundeslade אֲרוֹן הָעֵדוּת heisst (Exod. 25, 22.), wie die Gesetztafeln לֻחוֹת הָעֵדוּת genannt werden (Exod. 26, 33.). Er zeigte sich aber auch insofern gegenwärtig, als er hier mit Moses prophetisch verkehrte. Darauf beruht wohl die Bezeichnung אֹהֶל מוֹעֵד. Seit Luther ist man in Deutschland daran gewöhnt, das Ganze Stiftshütte zu heissen.[h]) Soviel über den Namen. Was nun die Gestalt und Anordnung des heiligen Baues betrifft, so können wir uns hier um so kürzer fassen, je deutlicher die Beschreibung in der Bibel selbst ist.

Das heilige Zelt sollte von einem Vorhofe umgeben sein (atrium tabernaculi, חֲצַר הַמִּשְׁכָּן, Exod. 27, 9.), welcher das Heiligthum vom Lager der Israeliten schied. An die Stelle des Lagers trat später Jerusalem, an die Stelle des Vorhofes die Vorhöfe des Tempels, und namentlich der innere. Der Vorhof des Zeltes war hundert Ellen lang, fünfzig Ellen breit. (Exod. 27, 11 ff.) Die Abgrenzung gegen das Lager der Israeliten war durch eine Zeltwand bewerkstelligt, welche so construirt war: An den beiden Langseiten von hundert Ellen waren je zwanzig, also zusammen vierzig Säulen, an den Querseiten, gegen West und Ost, je zehn, also zusammen zwanzig

---

h) Die Katholiken liessen sich diesen Ausdruck für Tabernakel gefallen, da er ja zu den unwillkührlichen katholischen Reminiscenzen bei Luther gehört. Indess deuten fast alle, die ich gesehen habe, den Ausdruck „Stift" in Stiftshütte, vom Bunde.

Säulen aufgestellt[i]), an welchen Vorhänge befestigt und von einer Säule zur andern gespannt werden konnten. (Exod. 27, 10 ff. 38, 10 ff.) Diese Vorhänge waren ringsum unbeweglich befestigt, mit Ausnahme derjenigen, welche sich am Eingange gegen Osten befanden. Auf dieser Ostseite waren links und rechts je fünfzehn Ellen weit die Vorhänge, wie an den beiden Langseiten und der westlichen Breitenseite festgespannt; anders aber an dem Mittelraume der Ostgrenze, welcher sich zwanzig Ellen weit ausdehnte. Hier waren die Vorhänge beweglich und kostbarer, als ringsumher. „Zur Pforte des Vorhofes diene ein Vorhang (מָסָךְ) von zwanzig Ellen, Hyacinth und Purpur und Karmosin in Byssus eingetragen (soll es sein), künstlich gewebt und gestickt, an vier Säulen und auf vier Gestellen.“ (Exod. 27, 16.) Alle übrigen Vorhänge waren weiss. (Vgl. die Auseinandersetzung bei Smits, liber Exod. II. §. 256 ff.) Die Schäfte der Säulen waren von Akazienholz[95]), die Gestelle von Kupfer, die Kapitäle von Silber; sie waren fünf Ellen hoch (vgl. Exod. 27, 18. 38, 18.), was etwa sieben und ein halb oder acht Fuss gleich kommt. Man konnte also nur von einem erhöhten Punkte aus sehen, was im Vorhofe vorging.

147. Wie das eigentliche Zelt in dem Raume, welchen die eben beschriebene Teppichwand abgrenzte, stand, ist nicht ausdrücklich angegeben. Nach der Analogie des Tempels und nach der Natur der Sache dürfen wir annehmen, dass das Zelt

---

i) Es fragt sich, wie die Gesammtsumme der Säulen zu berechnen sei. Es kommt darauf an, wie die 4 Ecksäulen gezählt werden. Man gebe sich genaue Rechenschaft und man wird geneigt sein, mit Bähr (I. 70) u. A. 56 Säulen zu zählen. Smits zählt (l. c. S. 177) 60. Schon Philo zählt an den Schmalseiten 8 Säulen (Vita Mosis l. III. p. 667. ed. Francof.). Allerdings giebt er als Gesammtzahl 60. Die Stelle ist corrupt.

95) Gegen die Ansicht, dass die Säulen von Erz waren, s. Smits l. c. §. 247 f. Die Vorrichtung zur Befestigung der Vorhänge wird חשוקים genannt. Exod. 27, 10 f. 38, 10. In Folge davon waren die Säulen מחשקים. Exod. 27, 17.

viel näher an der Westwand des Vorhofes, als gegen die Eingangspforte hin stand, denn zwischen dem östlichen Eingang und dem Zelte musste nicht nur der Brandopferaltar und das Waschbecken aufgestellt, sondern auch ein Platz zum Schlachten der Thiere frei gemacht sein. Dagegen ist kein Grund zu der Annahme, dass das Zelt näher an der Nord-, als Südseite des Vorhofes stand. Dass, wie wir später sehen werden, das Tempelhaus auf Moriah näher an der Nord-, als an der Südmauer stand, hatte seinen Grund in den Terrainverhältnissen und dem Umstande, dass gegen Süden hin die Haupteingänge zum Vorhofe waren.

148. Wir wenden uns nun zum eigentlichen Zelte; haben wir dessen Grösse, Eintheilung, Struktur und Bedeckung kennen gelernt, so kehren wir zum Vorhofe zurück, um dessen heilige Geräthe zu betrachten, von welchen wir uns schliesslich zu jenen im Innern der Stiftshütte wenden.

Das eigentliche Zelt war ein einfacher, aber kostbarer Bau. Aus achtundvierzig starken Brettern wurden drei Wände gebildet, die einen länglichen Raum von drei Seiten einschlossen. Die vierte offene Seite, welche sich gegen Osten kehrte, mass, wie die entsprechende geschlossene Rückseite gegen Westen zehn Ellen, jede der beiden Langseiten gegen Süd und Nord dreissig Ellen. Die offene Vorderseite war durch fünf Säulen geschmückt. (Exod. 26, 37. 36, 38.) Der so abgegrenzte Raum war durch eine Scheidewand in zwei Gemächer gesondert; das vordere zunächst am Eingange war zwanzig, das hintere zehn Ellen tief. Da die Bretterwände, wie die Säulen auf der offenen Seite zehn Ellen hoch waren, so bildete der vordere Raum einen doppelten, der hintere einen einfachen Würfel. Die Scheidewand zwischen beiden Räumen war nicht durch Bretter, sondern durch vier Säulen mit einem Vorhange gebildet. (Exod. 26, 32. 36, 36.) Ebenso verhüllte ein Vorhang den durch fünf Säulen begrenzten offenen Raum an der östlichen Vorderseite des kleinen schmucken Gebäudes. Beide Vorhänge prangten in

vierfachem Farbenglanz: Weiss, Blau, Karmosinroth, Purpurroth. Der Stoff war Byssus, d. h. Baumwolle;[96]) ganz so, wie am Eingange des Vorhofes. (Exod. 26, 31 ff. 36, 35 ff.)

149. Eine ähnliche Decke war oben über die beiden Räume des ganzen Zeltes ausgespannt. Ueber dieser Decke war eine zweite von starkem Gewebe aus groben Ziegenhaaren, darüber eine dritte aus Schaaffellen, und endlich eine vierte aus Seehundhäuten gelegt.

Diese beiden letzteren führen einen andern Namen als die erstern; jene werden so bezeichnet wie die Bedeckung der gewöhnlichen Zelte (jerîoth), diese aber als „Dachung" (mikhseh).[97]) Offenbar dienten letztere nur zum Schutze gegen böse Witterung, von den ersten beiden hat wahrscheinlich die obere an gewöhnlichen Tagen, die untere kostbare aber nur bei festlichen Gelegenheiten gedient. Würde man sich denken müssen, dass alle vier Decken stets übereinander gelegen hätten, so wäre der Farbenschmuck der untern ganz zwecklos.

Von den beiden untern ist in der Schrift genau die Grösse, die Zahl der Stücke, der zusammenhaltenden Häftchen, die Art des Ueberschlagens angegeben; Angaben, welche natürlich ein reiches Erntefeld für antike und moderne Zahlen- und Maasssymbolik darboten.

So war das Zelt von oben durch ein dichtes Teppichlager gedeckt. Der Boden war nicht bedeckt, wenn nicht etwa aus besonderer Sorgfalt Teppiche ausgebreitet wurden.

Die Säulen am vordern Eingange, sowie die zwischen beiden Räumen, waren mit Goldplättchen überzogen. Sie ruhten

---

96) Dass Byssus Baumwolle sei, hat gut nachgewiesen Rosellini in Monum. hist. (civ.) I. 341 ff. 355. Dass tekheleth nicht „gelb" sei, wie Luther nach Aben Esra annimmt, sondern „blau", stand längst fest. Bähr hat die Sache neu untersucht (I. 303) und sich für „blau" entschieden.

97) Vgl. die minutiöse Darstellung und Untersuchung von Smits l. c. §. 319 ff.

auf Gestellen von Metall, und zwar die vier Säulen zwischen dem innern Raume auf silbernen (Exod. 26, 32. Smits l. c. §. 311 f.), die fünf aber an dem Vordereingange auf ehernen. (Exod. 26, 27. 36, 38.) Ebenso hatte jede von den achtundvierzig Bohlen, welche die Bretterwand gegen Nord, Süd und West bildeten, zwei Gestelle von Silber.[a]) (Exod. 26, 19.)

Wie die Säulen, waren auch die Bohlen mit Goldplättchen überzogen. Von welcher Form die genannten Gestelle waren, lässt sich nie in's Reine bringen, da die Schrift darüber schweigt.[b]) Sicher ist, dass sie zur Dauer und Festigkeit des Ganzen beitrugen. Zur Sicherung der letztern waren die Bohlen gegenseitig miteinander verbunden, namentlich hielten die an den Ecken der Rückseite stehenden die unmittelbar anstossenden durch Falze fest. Zum Ueberflusse waren an der Aussenseite fünf Reihen goldener Ringe angebracht, durch welche Stangen von Holz, mit Gold überzogen, geschoben wurden. Durch die beiden obern und untern Reihen dieser Ringe wurden je mehrere Riegel geschoben, vielleicht nicht in einer Linie, durch die mittlere aber eine Stange, welche von einem Ende zum andern reichte. Alles Holzwerk an dem Bau war von Akazien (שִׁטִּים).

150. Der Brandopferaltar sollte aus ungehauenen Steinen, oder aus Erde bestehen. So lange das Volk noch auf dem Zuge war, wählte man das Letztere. Man schüttete also da, wo geopfert werden sollte, einen frischen Erdhügel auf. Das war der Kern des Altares. Zur Einfassung und anständigen Umhüllung desselben diente ein Kasten von Akazienholz, mit Kupfer beschlagen, der für sich „Brandopferaltar“

---

a) Vgl. Smits l. c. §. 291 ff. De Basibus Tabernaculi.

b) S. jedoch Smits l. c. Die Schrift sagt einfach, dass die Bretter oder Bohlen mit Gold überzogen wurden. Exod. 26, 29. Josephus (Ant. III. 6. 3.) nimmt an, die Bohlen seien nicht nur inwendig, sondern auch auswendig mit Gold überzogen worden. Ueber die antike Art der Vergoldung s. Bähr, I. 60.

heisst. Er war drei Ellen hoch, fünf lang und breit. An jeder der vier Ecken ragte ein unmittelbar aus dem Holze des Gestelles gearbeiteter, nicht künstlich aufgesetzter Zapfen hervor. Diese Hervorragungen, welche ebenfalls mit Kupfer überzogen waren, hiessen „Hörner“ des Altars. Diese Bestandtheile und Vorrichtungen sind klar in der Urkunde ausgedrückt. Dagegen ist dunkel, was dieselbe mit den Worten sagen wolle: „Alle Geräthe stelle her von Erz; auch ein ehernes Gitter (ומכבר) in Netzform, an dessen vier Ecken vier eherne Ringe sein sollen, und setze es unter den Karkob (כַּרְכֹּב) des Altars ringsum, und das Gitter reiche bis zur Mitte des Altars.“ Exod. 27, 4. 5. (Vulg.) Calmet denkt sich, es seien damit zwei Geräthe angegeben; erstens ein Rost, der in der Mitte den Kasten durchzogen hätte (mikhbar maaseh rescheth, wörtlich eine siebartige Vorrichtung, wie ein Netz gemacht), zweitens ein Kessel (karkob), der unter den Altar gesetzt war, um die Asche u. dgl. vom verbrannten Opfer aufzunehmen. (Bibl. Wörterbuch. Liegnitz 1751. I. S. 636.) Dass der Altar einen Rost gehabt habe, ist kaum zu bezweifeln; aber nicht grosse Wahrscheinlichkeit hat es, dass jene siebartige, netzförmige Vorrichtung, die bis zur Mitte des Altars gehen soll, der innerhalb, wagerecht liegende Rost sei; aus dem Karkob aber einen Kessel zu machen, geht schon darum nicht an, weil dieser Karkob offenbar (V. 5) über der netzartigen Vorrichtung war.

Smits hat sich viele Mühe gegeben, die Calmet'sche Erklärung weiter auszuführen; er liess zur Veranschaulichung den Karkob nach seiner Vorstellung in verschiedenen Variationen in Kupfer stechen. Wir hätten uns nach ihm eine Art von kupfernem Einsatz in Gitterform zu denken, den man in die Höhlung des Altargestelles bis zur Mitte hinablassen konnte. Der Boden dieses korbartigen Geräthes hätte ein Netz oder Gitter gebildet, so dass das Netzwerk bis zur Mitte des Altares gereicht hätte. Dieser eherne Korb wurde durch Ringe

an den Hörnern des Altares festgehalten, oder die Hörner waren mit ihm verbunden. „Quatuor igitur altaris lateribus superius, ope limbi sui (vermittelst des umgebogenen, krempenartigen obern Randes) nitebatur vas aeneum quadrangulum, quod, inversae pyramidis adinstar, intra altaris cavitatem descendens, ad ejus medium pertingebat, ibidem Reti, seu craticula instructum ... En altaris Carcobh, ut Hebraeus appellat, seu Focum et Arulam LXX. ac Vulgati interpretum, in parte inferiori Craticulam seu Rete per quod cineres deciderent, gerentem. (Liber Exodus. t. II. 1760. proleg. p. 299.)

Die scharfsinnig durchgeführte Annahme von Smits verdient sicher den Vorzug vor jener, die in neuerer Zeit Bähr (I. 480) nach v. Meyer und Andern angenommen hat. Nach ihr wäre Karkob eine Bank, welche mitten um den Altar herumgelaufen wäre, um den Priestern die Verrichtungen beim Opfer zu erleichtern. Von dieser Bank hätte sich ein netzartiges Gitter von Kupfer abgebogen, um die Bank zu stützen, theilweise aber auch zur Zierde. Man kann diese Deutung darum nicht annehmen, weil nach der Bibel das Netz, welches unter dem Karkob ist, in der Mitte des Altares aufhört. Der Karkob muss entweder die Einfassung des obern Randes des Altares, oder seine Oberfläche sein. Eben darum können wir aber auch mit der Erklärung von Smits nicht übereinstimmen.

Es giebt nur zwei annehmbare Erklärungen, welche zugleich den Wortlaut der Bibel und der Autoritäten des Alterthums für sich haben. Onkelos sieht in Karkob einen „Umfang“ oder eine „Randeinfassung“ (סֹוכְבָא), ihm folgt die Peschito und theilweise der Talmud.[98]) Nimmt man diese

---

98) Im Trakt. Sebachim wird karkob durch סובב, daneben aber auch durch כִּיוֹר erklärt, welches letztere für Calmet oder Smits sprechen kann. In der von Ad. Jellinek (Bet ha-Midrasch, III. 144 ff. 1855) herausgegebenen Barajta, welche eine Beschreibung der Stiftshütte enthält, wird offenbar der Karkob als die platte Seitenwand des Altares

Erklärung an, so hat man sich am Rande des Altares ein Gesimse, einen Aufsatz mit Leisten oder Bilderverzierungen zu denken, unter welchem ein Netzwerk bis zur Mitte des Kastens, und zwar an den Aussenseiten, herabreichte.

Dabei darf man nicht vergessen, dass die LXX., welche Karkob mit *ἐσχάρα* geben, eine ganz besondere Rücksicht fordern. Denkt man sich unter dem „Heerde“ des Altares (Vulgata giebt „arula“) die ganze Oberfläche, auf welcher das Holz und dann das Opfer aufgelegt wurde, so ist die vorige Erklärung eingeschlossen, denn man wird den obern Rand des Altarkastens mit zu dieser arula rechnen müssen. Die LXX. hatten vielleicht für Karkob, was sich aus dem Semitischen nicht will erklären lassen, ein ägyptisches Wort vor sich.[a])

Da nach dem Wortlaute der Bibel der Karkob am obern Rande sich befindet, so halten wir die eben angedeutete Erklärung für die sicherste. Wir denken uns vom Rande des Altares, dessen Verzierung wir nicht zu bestimmen vermögen, ein Gitterwerk, welches die vier Wände bis zur Mitte hinab einfasste und theils zur Festigkeit und theils zur Zierde diente.

Man hat kürzlich[b]) gegen die Zweckmässigkeit eines

über und unter dem rothen Faden (חוּט שֶׁל סִיקְרָא) aufgefasst. Die samaritanische Uebersetzung, welche **karkob** durch שקין und שקואה giebt, was „irrigatio“ heisst, scheint an die Stelle der „Blutsprengung“ am Altare zu denken.

a) Man erklärt כַּרְכֹּב aus כָּרַךְ, כְּרַךְ im Aramäischen „umgeben“, „umringen“. **Gesenius** nimmt eine Zusammensetzung aus כָּרַךְ circumdedit und כָּבַב convolvit an. Er denkt sich den Karkob als eine korbartige Vorrichtung von aussen, die dazu dient, die abspringenden Kohlen u. dgl. aufzufassen. (Nach Pseudo-Jonathan.) — Im Koptischen heisst **grôp** oder **krôp** „caminus, foculus, thuribulum“; **gerc** oder **gero** „anzünden“. (Peyron S. 416.) Man könnte auch an eine Contraction aus **kerub-kerub** denken; dann hätte **Villalpandus** Recht, indem er den Brandopferaltar mit cherubischen Emblemen — Adler, Löwe, Stier und Engelkopf — schmückt. Doch ist eine solche Contraction sprachlich unzulässig.

b) **Graf**, die geschichtlichen Bücher. 1866. S. 62.

hölzernen Altares Bedenken geäussert, ohne sie weiter zu verfolgen. Bereits Lamy[c]) hat auf dieses Bedenken Rücksicht genommen. Ein sachkundiger Freund habe die Meinung geäussert, der Kasten von Sittimholz müsse wohl nur bei der Anfertigung der ehernen Altarhülle als Form gedient haben. Vir doctus putat haec (ligna) solum adhibita, dum altare conflaretur. Etenim, inquit, lignum aeri subjectum post aliquot sacrificia in carbones et cineres redactum fuisset, propter ignis vehementiam. Lamy beruft sich auf Vitruvius (II. 9.), nach welchem Holz vom Lärchenbaum sehr schwer zum Brennen zu bringen sei, dann auf den Umstand, dass das Feuer über der innerhalb aufgehäuften Erde gebrannt habe u. s. w. Er hätte hinzufügen können, dass die Kochheerde unserer Bauernhäuser und selbst jene von wohlhabenden Familien bis zur Periode der neueren Erfindungen gewöhnlich von einem unbekleideten Holzgurt eingefasst waren.[d])

Um die ganze Opfervorrichtung weiterzutragen, waren über dem Gitterwerk an den vier Ecken des Kastens[99]) eherne Ringe angebracht; durch diese konnten zwei Stangen von Akazienholz, mit Kupfer überzogen, geschoben und dann das Ganze leicht weitergetragen werden.

151. Zum Altare gehörten verschiedene Opfergeräthe, wie sich von selbst versteht. Die Schrift nennt ma'hthôth Feuerbecken; mizlagoth Gabeln, um die Opferstücke zurecht zu legen; ja'im[a]) wahrscheinlich Schaufeln, um den Altar zu räumen,

---

c) De Tabernaculo foederis. Paris 1720. p. 438.

d) Die Stelle Exod. 27, 8. kann nicht von den hohlen kupfernen Wänden des Altares verstanden werden, sondern deutet an, dass für den Erdhaufen zwischen den Wänden des Kastens ein freier Raum war.

99) Exod. 27, 4. „al arba kezothav" bezieht sich auf „mizbeach", nicht auf „rescheth".

a) Hieronymus übersetzt Num. 4, 14 tridentes; 1 Kön. 7, 40. scutra, d. i. scutalae, scutellae; 2 Kön. 25, 14. trullae (Kufe); 2 Chron. 4, 11. creagrae; endlich Exod. 38, 3. forcipes.

vulg. creagrae; mizrakôth, Schaalen zum Sprengen des Blutes; sîrôth, Becken zum Waschen des Opferfleisches u. dgl.

Vorrichtungen zum Festhalten der Opferthiere werden nicht ausdrücklich genannt, verstehen sich aber ziemlich von selbst. Nach den Rabbinen waren die Pflöcke, welche die Schrift an den Säulen des Vorhofes hervorhebt, nicht bestimmt, die Vorhänge an ihren Schnüren oder Stäben, sondern die Opferthiere festzuhalten und befanden sich daher nicht oben an den Kapitälen und auswärts, sondern an der Mitte der Säulen einwärts. (Exod. 27, 10.) Aber diese Ansicht ist falsch, denn die silbernen Kapitäle an den Säulen des Umfangs entsprechen den goldenen, an den Säulen des vordern Eingangs zur Stiftshütte; die erstern sind also nicht Gerüste zum Schlachten. (Exod. 26, 37.)

152. Das zweite Hauptgeräth im Vorhofe war ein grosses metallenes Becken, Kiôr genannt. Es war merkwürdiger Weise aus Metallspiegeln gegossen, welche von einer bestimmten Klasse von Frauen herrührten.[b]) Dieses Becken ruhte auf einem Gestelle (kên, *βάσις*). Weder über die Grösse, noch die Form lässt sich etwas Bestimmtes sagen.

Um so sorgfältiger sind jene gottesdienstlichen Geräthe beschrieben, welche sich im ersten und zweiten Raume der eigentlichen Stiftshütte fanden. Im vordern grossen Raume stand

153. Der Rauchopferaltar. Während der Altar unter freiem Himmel die Thieropfer, die Mehl- und andere derbere Oblationen aufzunehmen bestimmt war, kam auf diesen innern Altar nie Opferfleisch, nie ein Opferkuchen und nur Einmal des Jahres eine Blutsprengung. Die alltägliche Bestimmung desselben war, ein kostbares Rauchwerk aufzunehmen, er hiess

---

b) Exod. 38, 8. LXX. *οὗτος ἐποίησε τὸν λουτῆρα τὸν χαλκοῦν καὶ τὴν βάσιν αὐτοῦ χαλκῆν ἐκ τῶν κατόπτρων τῶν νηστευσασῶν, αἳ ἐνήστευσαν παρὰ τὰς θύρας τῆς σκηνῆς τοῦ μαρτυρίου ἐν ᾗ ἡμέρᾳ ἔπηξεν αὐτήν.* Nach dieser Vorstellung hätten Frauen — freiwillig — bei der Stiftshütte vor der Aufrichtung einen Fasttag gehalten und von diesen rührten die Spiegel her. Vgl. §. 186.

darum „Mizbeach ha keʿtôreth“ (*θυσιαστήριον θυμιάματος*, Exod. 30, 1. u. s. w.). Er bestand aus einem Gestelle von Akazienholz, zwei Ellen hoch, eine Elle breit und lang. Das Holzgerüst war ganz mit Gold überzogen. Oben traten an den vier Ecken, wie beim Brandopferaltar, Zapfen hervor, welche die Schrift „Hörner“ nennt. Sie bildeten mit den Bohlen der Seitenwände Ein Stück Holz [c]). Die obere Fläche, das „Dach“ (gâg), worunter man keine andere Vorrichtung zu verstehen braucht, als eben die Unterlage für das Kohlenbecken, war von einem goldenen Kranze (zer) eingefasst. Man denkt sich darunter gewöhnlich eine gegitterte oder sonst schmuck gearbeitete Einfassung, welche zu gleicher Zeit zierte und nützte, indem dadurch das Hinausfallen der Kohlen verhütet wurde. Denkt man sich diesen Kranz unterhalb der Altarfläche, so ist er natürlich nur eine Verzierung gewesen. Jedenfalls war unter diesem Kranze auf zwei Seiten je ein goldener Ring angebracht, durch welchen je eine mit Goldplatten überzogene Stange von Akazienholz geschoben werden konnte, um das Geräthe zu transportiren.

154. Der Schaubrotetisch war das zweite Geräth im vordern Raume der Stiftshütte. Er diente zur Auflegung der Schaubrote, die immer eine Woche lang auf demselben liegen blieben. Da diese Brote, als hingelegt vor die Gegenwart oder das „Angesicht“ Gottes, den Namen „Brot des Angesichts“ erhielten, so hiess der Tisch: „Tisch des Angesichts“ (Schulchan ha-panim, Num. 4, 7). [100])

Er war eine und eine halbe Elle hoch, zwei Ellen lang, eine Elle breit, und bestand aus Akazienholz, das mit Gold überzogen war, wie die vier Füsse, die ihn trugen. Rings um ihn

---

c) Mim-mennu karnothav. Exod. 30, 2.

100) Andere Namen sind: „Reiner Tisch“. Levit. 24, 6. In einer spätern Schrift: „Tisch der Aufschichtung“, 2 Chron. 13, 11.: schulchan ha-maarékheth; 1 Makk. 1, 22.: *ἡ τράπεζα τῆς προθέσεως*. Die Schaubrote bilden nach Exod. 40, 23. eine Schicht érekh, *πρόθεσις*.

lief ein goldener Kranz (zêr), wie beim Rauchopferaltar. Diesen Kranz hat man sich wohl am Rande der Platte zu denken, sei es, dass er über eine, oder beide Kanten hervorragte, oder nur als dünner Streifen, als Leiste, am Rande herumlief. Ausserdem giebt die Urkunde (Exod. 25, 25.) an, es sei eine handbreite Vorrichtung beigefügt worden, welche ringsum lief und wieder für sich einen goldenen Kranz gehabt habe; dieselbe wird „misgéreth“ genannt, was im Allgemeinen ein „Schluss“, etwas „Schliessendes“ heisst. Wir werden darin nicht (mit Winer, II. 475) eine Füllung zu sehen haben, welche die Füsse zusammenhielt, sondern mit Smits (l. c. nr. 451 ff. u. 450) eine Leiste, welche über die Platte des Tisches hinabreichte und Raum genug darbot, um die nöthigen Ringe behufs des Transportes festhalten zu können. Gilt es indess, von der Struktur sich eine genaue bildliche Vorstellung zu machen, so wird es rathsam sein, die feinen Geräthe der Aegyptier zu vergleichen. Wie die antiken Töpfergeschirre an Feinheit und symmetrischer Abrundung der Form unser gewöhnliches formloses Geschirr weit übertreffen, so scheinen die feinberechneten, zierlich geschmückten Altargeräthe der Aegyptier öfters, und gerade in der älteren Zeit am meisten, unübertrefflich gewesen zu sein.

155. Bei der doppelten Beschreibung des Schaubrotetisches (Exod. 28, 29. u. 37, 16.) werden vier Geräthe genannt, deren Bedeutung zum Theil fraglich ist. Die zwei ersten sind jedenfalls Gefässe, entweder zum Auftragen der Brote (קערות, LXX. *τρυβλία*, Schaalen, Schüsseln, vulg. acetabula), oder zur Aufstellung des Weihrauchs (כַּפֹּת, *θυΐσκαι*, d. i. *θυμιάματος σκεύη*). Man kann sich auch unter Kappoth Löffelchen zum Herausschöpfen des Weihrauchs denken; denn Kaph heisst jedes der hohlen Hand ähnliche Gefäss, und desshalb in der spätern Sprache Maurerkelle, dann Löffel (s. Buxtorf s. v. כַּף). Die beiden andern Geräthe (מְנַקִּיֹּת und קְשָׂוֹת) Menakiôth und Kesawôth werden von der Vulgata

ebenfalls als Gefässe genommen, die zur Aufbewahrung und Darbringung des Weihrauchs gedient hätten. Menakith wird beidemal als „cyathus“, das andere Wort Kasah als „thuribulum“ aufgefasst. Hievon weicht Maimonides wesentlich ab. Nach ihm war auf dem Schaubrotetisch eine Art von Gestell, oder zwei solche Gestelle mit je zwei senkrecht aufgerichteten Stützen und querdurchgeschobenen Stäben bereitet, um die Schaubrote dort aufzulegen, wie etwa unsere Bäcker grosse Laibe in Fächern auflegen. Die senkrechten Pfeilerchen wären die Kesawoth, dagegen die achtundzwanzig Hohlstäbe von Gold, vierzehn in jedem Gestelle, wären die Menakiôth. (Vgl. Smits, prolog. in Exod. t. II. 1760. S. 361.) Nach Demselben wären die Kearôth Modelle zur Bereitung der Brote, Kappoth aber Weihrauchschaalen. Es ist möglich, dass die von Maimonides angegebenen Gestelle wirklich im Tempel angewendet wurden; aber die für die Stiftshütte angegebenen Kesawoth und Menakioth müssen Gefässe gewesen sein, welche bei der Libation des mit den Schaubroten verbundenen Opfers dienten; denn es heisst (Exod. 25, 29. 37, 16.) in quibus offerenda sunt libamina (אֲשֶׁר יֻסַּךְ בָּהֵן). Dabei ist übrigens ein Ausdruck gebraucht, welcher auf Wein- und Oellibationen passt (נָסַךְ). Nun wird im Exodus (30, 9.) ausdrücklich verboten, auf dem goldenen Rauchopferaltar eine Libation darzubringen (וְנֶסֶךְ לֹא תִסְּכוּ עָלָיו); wozu also ein Geräthe der Libation?

Smits (l. c.) glaubt, es wäre allerdings neben den Schaubroten Wein aufgestellt gewesen, dieser wäre aber weder von den Priestern getrunken (Levit. X. 9.), noch auf dem goldenen Altar ausgegossen, sondern auf dem Brandopferaltar als Libation dargebracht worden.[101])

---

101) Ueber die Bereitung und Verzehrung der Schaubrote s. unten Abschn. V, C. XIV, von den unblutigen Opfern. Möglich, dass ähnliche Gefässe, wie wir sie auf ägyptischen Altären als Unterlage von Opferspeisen sehen, auch den Schaubroten als Stütze dienten.

156. Der siebenarmige goldene Leuchter ist sehr sorgfältig in Exod. XXV. 31—40. beschrieben, wo der Plan zur wirklichen Ausführung vorgelegt ist, und wieder Exod. XXXVII. 17—23., wo die Ausführung des Entwurfes berichtet wird. (Vgl. Exod. XXIX. 37. Josephus, Ant. III. c. 6. §. 7. bell. VII. c. 5. §. 5.) Wenn irgendwo, so ist hier eine Wiederholung der Beschreibung bei der Ausführung begründet, denn dieses Geräthe war sehr kostbar, und Moses musste, da hiefür eine Collekte (תרומה) gemacht worden war, hier ein besonderes Interesse haben, die Ausführung genau zu dokumentiren. Es wurde ein Talent Gold zur Herstellung verwendet. (Ex. 25, 39. 37, 24.) Wenn das Silbertalent zu 50 Minen und 3000 Schekel 4611 fl. 31½ kr. beträgt[102]), und für Gold der zehnfache Werth angenommen zu werden pflegt[a]), so müsste der pure Geldwerth des Leuchters näher an 50000, als an 40000 fl. gewesen sein.

Berechnet man die kunstvolle Arbeit, so wird der Werth des Ganzen gegen 100000 fl. steigen. Der Leuchter hatte einen Mittelstamm, der in einen Fuss (יָרֵךְ) auslief, und je drei Arme auf jeder Seite. Diese waren künstlich gebildet und stellten eine Art von Pflanze dar, indem auf einen Stengel (פֶּרַח) eine Knospe (כַּפְתֹּור) und auf diese ein Blüthenkelch (גָּבִיעַ) folgte.[b]) Wir mögen zum Theil die noch erhaltene Abbildung des Leuchters an der innern Wand des Triumphbogens von Titus in Rom benützen, um uns eine Vorstellung von diesem heiligen Geräthe zu machen. Zwar bemerkt Josephus, die Abbildung des Leuchters, welche beim Triumphe herumgetragen wurde, sei nicht getreu gewesen (Bell. VII. c. 5. §. 5); aber diese Bemerkung trifft das

---

102) Nach der Berechnung des sel. Hrn. Diss.

a) Böckh, metrologische Untersuchungen. Berlin 1838. S. 130.

b) Mannigfache Deutungen dieser Theile der Arme s. bei Scacchi, Myrothecium. II. c. 46.; Smits, proleg. in Exod. II. p. 379 ff.

Basrelief am Titusbogen nicht unmittelbar, obwohl sie Vorsicht gebietet.[103])

Die Lampen, welche oben auf den sieben Armen angebracht waren, füllten sich nicht durch ein Reservoir von Oel, das am Leuchter selbst wäre angebracht worden, wie in der Vision des Zacharias[104]), sondern durch Auffüllung vermittelst der Hand.

Dass sämmtliche sieben Lampen gleichsam Eine Flamme bildeten, wenn man beim Eintreten auf den Leuchter blickte, wird aus den Stellen Exod. 25, 37. 37, 23. und Numeri 8, 2 gefolgert. Aus der letztern Stelle geht jedenfalls hervor, dass der Leuchter auf der Südseite des heiligen Raumes stand, und aus Josephus (Ant. III. c. 6. §. 7), dass er schief gestellt war, d. h. die Linie der sieben Lampen durchschnitt den Winkel der Süd- und Nordgrenze des Heiligen in der Mitte. (*Λύχνοι δ'ἐπιφέρονται αὐταῖς* [den Spitzen der sieben Arme] *ἑπτὰ κατὰ μίαν, τῶν πλανητῶν τὸν ἀριθμὸν μεμιμημένοι, ὁρῶσι δ'εἴς τε τὴν ἀνατολὴν καὶ τὴν μεσημβρίαν, λοξῶς αὐτῆς κειμένης.*) Als Zugabe zu diesem Geräthe werden מלקחים und מחתות Exod. 25, 38. 37, 23. genannt. Das erstere Wort bezeichnet „Emunctoria" (s. Smits l. c. p. 399). Das zweite Geräth kommt auch beim Brandopferaltar vor (Exod. 27, 3.); es sind jedenfalls Gefässe zum Aufheben flüssiger oder trockener Substanzen; wahrscheinlich hier zur Aufnahme der Abfälle beim Reinigen und Herrichten der Lampen.

---

103) Im Mittelalter wurde der siebenarmige Leuchter für den kirchlichen Gebrauch nachgebildet. Der Dom von Braunschweig hatte eine solche Nachbildung; die Aebtissin Mathilde liess eine andere, sehr kostbare für die Münsterkirche in Essen verfertigen. Lübke, Vorschule zum Studium der k. Kunst. V. Aufl. 1866. S. 143 ff. S. das Titelbild.

104) Zachar. IV. Hier sehen wir, wie גֻּלּוֹת Oelampeln oder Oelschaalen sind, aus welchen Röhren (מוּצָקוֹת) in die Lampen (נֵרוֹת) einmünden. Die Oelampel hat zwei Schnäbel (צַנְתְּרוֹת), oder Rinnen, um von aussen das von den zwei Oelbäumen herabtriefende Oel aufzunehmen und es an die נֵרוֹת abzugeben.

Ueber die Art und Weise der Besorgung des Leuchters wird unten im Abschnitte vom täglichen Gottesdienst das Nöthige folgen.

Die Stellung und Anordnung der Geräthe des Heiligthums erhellt hinlänglich aus den mosaischen Bestimmungen und der Mischnah. Der Schaubrotetisch war nördlich, der goldene Leuchter südlich gegen das Ende des heiligen Raumes aufgestellt.[105]) In der Mitte stand der goldene Rauchopferaltar, wie wenigstens aus den beiden Hauptstellen, welche über die Stellung dieses heiligen Geräthes reden[106]), hervorzugehen scheint.

Damit scheint nun der Brief an die Hebräer im Widerspruche zu stehen, indem hier der Rauchopferaltar nicht zum Heiligen, sondern zum Allerheiligsten gerechnet wird. Post velamentum autem secundum tabernaculum quod dicitur sancta sanctorum aureum habens thuribulum (*χρυσοῦν ἔχουσα θυμιατήριον*) et arcam testamenti. Hebr. 9, 4.

Die Vulgata versteht unter *θυμιατήριον* nicht den Rauchopferaltar, sondern das Rauchfass. Ihr folgend haben Mehrere das hier im Hebräerbrief genannte Thymiaterion von jenem Rauchfasse gedeutet, welches einmal im Jahre, am Versöhnungstage, vom Hohenpriester in's Allerheiligste getragen und dort niedergestellt wurde. (Levit. 16, 12.) So der heil. Thomas von Aquin, Lyranus, unter den Neuern Klee. Es ist nun freilich dagegen geltend gemacht worden, dass dieses Rauchfass nicht bleibend im Allerheiligsten war (*ἔχουσα*); dann, dass es *πυρεῖον* hiess und nicht von Gold war.[a]) Diese Ein-

---

105) Exod. 26, 35. Und stelle den Tisch ausserhalb des Vorhanges und den Leuchter gegenüber dem Tische auf die Seite der Wohnung (des Heiligthums) gegen Mittag und den Tisch setze auf die Mitternachtseite.

106) Exod. 30, 6. 40, 5. Setze den goldenen Altar zum Räuchern vor die Lade des Zeugnisses.

a) Delitzsch zu Hebr. IX. 4.

wendungen haben kein grosses Gewicht, denn das in der Mischnah Joma C. V. §. 1 ff. genannte Rauchfass (מחתה) ist doch für das Räuchern (קטרת) bestimmt und kann (מקטרת) θυμιατήριον heissen.

Stärker ist die Einwendung, der Hebräerbrief wolle ein Geräth nennen, das bleibend im Allerheiligsten war. Ferner wäre der goldene Rauchopferaltar vom Hebräerbrief, der die übrigen Geräthe vollständig aufzählt, übergangen, wenn er nicht unter θυμιατήριον verstanden würde.

Der Hebräerbrief rechnet also, so könnte es scheinen, sicher diesen goldenen Altar zum Allerheiligsten. Das ist richtig; allein es ist ebenso sicher, dass er vorzugsweise den Ritus des Versöhnungstages zum Gegenstande seiner symbolischen Betrachtungen macht. Diejenigen, welche dem Hebräerbriefe die Ansicht zumuthen, dass der Rauchopferaltar im Allerheiligsten war, denken nicht daran, dass dann der Verfasser des Briefes mit sich selbst in Widerspruch komme, denn er betont es bekanntlich sehr stark, dass der Priester nur Einmal (des Jahres) in's Allerheiligste eingetreten sei. Wäre das θυμιατήριον eben der Rauchopferaltar, so hätte ein gewöhnlicher Priester alle Tage eintreten müssen. Wir verstehen also unter dem θυμιατήριον des Hebräerbriefes mit der Vulgata, mit Thomas von Aquin u. A. jenes Rauchfass, welches der Hohepriester am Versöhnungstage in's Allerheiligste trug (Levit. 16, 12.). Der Rauchopferaltar kann darum übergangen werden, weil in jener Räucherung die ganze Bedeutung der alltäglichen im höchsten Maasse geltend gemacht wurde.

Dass θυμιατήριον das Rauchfass bedeuten könne, hat Delitzsch selbst anerkannt mit Hinweisung auf Ez. VIII. 11., 2 Chron. 26, 19., an welchen Stellen von Rauchfässern die Rede ist und bei LXX. θυμιατήριον steht.

Bei der Einwendung, dass im Hebräerbrief von einem goldenen Rauchgefässe die Rede sei, während die Rauchfässer

von Kupfer gewesen wären, wurde übersehen, dass nach der Mischnah, Tamid C. V. §. 5 (vgl. C. VII. §. 2), das Rauchfass aus mehreren Schalen bestand, wovon die eine von Silber, die andere von Gold war. Wer ein Rauchfass in unsern Kirchen gesehen hat, weiss, dass der Kohlenbehälter etwa von Eisen ist, auch wenn die Ketten und die äussere Schale von Silber sind. Man nennt ein solches Rauchfass schlechtweg silbern oder golden.

Es ist demnach die Ansicht, dass im Briefe an die Hebräer unter *θυμιατήριον* das Rauchfass verstanden werde, haltbar. Für die entgegenstehende Ansicht, wonach der Rauchopferaltar unter *θυμιατήριον* zu verstehen wäre, werden wir unten als einen innern neuen Grund anführen, dass die neutestamentliche Symbolik eine Verbindung des eucharistischen Altares mit dem Allerheiligsten fordern konnte. Wir gestehen, lange zwischen beiden Meinungen geschwankt und schliesslich die erstere nur in Rücksicht auf die ansehnlichen Autoritäten vorgezogen zu haben.

157. Die Bundeslade war das heiligste Geräthe der Stiftshütte und des Tempels. Sie bildete den Mittelpunkt des Cultus und wurde als das Palladium der Nation betrachtet. Um diese Bedeutung zu begreifen, reicht es nicht hin, die äussere Struktur des Geräthes zu kennen, doch werden wir eben von dieser Aeusserlichkeit ausgehen müssen.

Der Name, den das Geräth führt, Aron (אָרוֹן. Josephus spricht Antiq. III. 6. 5. ἡ ἐρών), wird von der Kiste gebraucht, in welche der einbalsamirte Leib Josephs in Aegypten gelegt wurde. (Genes. 50, 26. Et conditus aromatibus repositus est in loculo בָּאָרוֹן, LXX. ἐν σορῷ.)

Die Lade des Heiligthums heisst, um von jeder andern unterschieden zu werden: „Lade des Bundes" אֲרוֹן הַבְּרִית Arca foederis (Deuter. 10, 8. u. s. w.); dieser Name wird indess in den mittlern Büchern nicht gebraucht; dort steht dafür אֲרוֹן הָעֵדוּת „Lade des Zeugnisses" (Exod. K. 25, 26. 30.).

Später heisst das Geräthe auch „Lade Gottes" (אֲרוֹן הָאֱלֹהִים, 1 Sam. 4, 13. u. öfter), oder „Lade des Ewigen" (אֲרוֹן יְהוָה, Josue VI. 6.). Das darf wohl als Abkürzung für die im Deuteronomium und sonst gebrauchte Bezeichnung: „Lade des Bundes des Ewigen" (Deuter. 10, 8. 31, 9. 26. 1 Sam. 4, 3.) genommen werden.

Ihre Struktur war, wenn man von den Cherubim absieht, einfach. Sie war $2^1/_2$ Elle (nach Josephus fünf Spannen) lang, $1^1/_2$ Elle (drei Spannen) breit und hoch (Exod. 25, 10.). Sie war von Akazienholz, das von innen und aussen mit Gold überzogen war (das. Vers 11). Ringsum lief ein goldener Kranz (זֵר, *κυμάτια χρυσᾶ στρεπτὰ κύκλῳ*, also eine Hohlkehle, cymaise.[107]) An den vier Ecken waren vier goldene Ringe so angebracht, dass man zwei Stangen von Akazienholz, ebenfalls vergoldet, durchschieben konnte, um das Geräthe zu heben (das. Vers 14). Diese Stangen sollten beständig in den Ringen bleiben (das.).

158. Geschlossen war die Lade oben nicht durch einen einfachen Deckel, sondern durch einen complicirten Apparat. Allerdings bildete dessen Grund ein mit Gold überzogenes Brett; aber es waren darüber zwei Cherubimgestalten angebracht, welche diesem Theile eine ganz besondere Bedeutung verliehen. Dieser Deckel mit den Engelsgestalten hiess: Kapporeth (כַּפֹּרֶת), von כִּפֶּר „versöhnen", wesshalb LXX. und Vulgata *ἱλαστήριον*, propitiatorium, dafür setzen.[108]) Was die Cherubim seien, setzt offenbar der Pentateuch (Exod. 25, 18. 37, 7 ff.) als bekannt voraus. Dass es Figuren von Gold in getriebener Arbeit (vulg. productiles מִקְשָׁה) sein sollten, ist klar. Ebenso, dass es zwei geflügelte Gestalten waren, wovon

107) Ueber die Art der Vergoldung und diesen Kranz s. Smits, proleg. in Exod. II. p. 489 u. 496.

108) Smits (l. c. p. 490 ff.) widerlegt die Meinung von Clerikus, wonach כַּפֹּרֶת „Deckel" *ἐπίθεμα* hiesse.

je eine an das Ende des Propitiatorium zu stehen kam (37, 7, Duos etiam Cherubim ex auro ductili, quos posuit ex utraque parte propitiatorii). Endlich, dass sie über dem Kapporeth ihre Flügel so einander entgegenbreiteten, dass dasselbe davon bedeckt war. (Das. V. 9. Vgl. 28, 20 f.) Schon dieser letztere Punkt bedarf in soferne einer Erläuterung, als nicht gesagt ist, wie viele Flügel jede der beiden Gestalten gehabt habe. Diese Frage liegt um so näher, da Isaias (VI.) den Serafim sechs Flügel zuschreibt. Josephus beschränkt sich darauf anzugeben, dass es beflügelte Wesen seien, keinem von denjenigen ähnlich, welche von Menschen gesehen worden wären. (Antiq. III. c. VI.)

Bei einer andern Gelegenheit (Ant. VIII. c. III. 3.) sagt er: Salomo habe Cherubim im Allerheiligsten angebracht; von welcher Beschaffenheit diese gewesen, vermöge Niemand zu sagen.

Offenbar vermeidet Josephus mit Rücksicht auf seine heidnischen Leser die von Ezechiel angegebene Gestalt näher zu bezeichnen. Nach diesem Propheten waren die Cherubim zusammengesetzte Gestalten mit vier Häuptern: Cherub, Mensch, Löwe und Adler. (Ezech. X. 14.) An einer andern Stelle heisst es (I. 10), die vier Antlitze seien gewesen: Mensch, Löwe, Adler und Stier (שׁוֹר). Nach dieser letztern Stelle (I. 11.) hatten die Ezechielischen Cherubim vier Flügel (Duae pennae singulorum jungebantur et duae tegebant corpora eorum). Hiemit könnte die Frage über die Gestalt der Cherubim als abgethan betrachtet werden, aber sie ist es nicht; denn, obwohl die Visionen Ezechiels wesentlich dazu beitragen über die Gestalt dieser Wesen Licht zu verbreiten, dürfen wir doch nicht unmittelbar von diesen späten Visionen auf die Form der künstlerischen Darstellung bei Moses und dann bei Salomo schliessen. Es mag hier der Ort sein, auf Gestalt und Bedeutung der biblischen Cherubim überhaupt einzugehen.

159. Die Cherubim (כְּרוּבִים) kommen in der heiligen Schrift in so verschiedener Weise vor, dass es einige Schwierigkeit hat, die Mittheilungen über dieselben durch feste Be-

grenzung zu gruppiren. Soviel ist aber jedenfalls klar, dass sie in einer Reihe von Stellen als Engelwesen, in einer andern als heilige Bilder des Tempels und der Stiftshütte erscheinen. Ein Engelwesen ist der Cherub am Eingange ins Paradies (Genes. 3, 24), geistige Wesen sind die Cherubim des Propheten Ezechiel (K. 1 und 10.). Vergleicht man die Schilderung dieses Propheten mit jener von den vier lebenden Wesen am Throne Gottes in der Apokalypse (K. IV. V. VI ff.), so wird man auch hier die Cherubim als Engel finden. Keine Engel, sondern Bilder von Holz, Gold oder andern Stoffen sind die Cherubim der Bundeslade (Exod. K. 25 und 37.) und des salomonischen Tempels.

Nichts ist natürlicher, als dass man zwischen den Engelwesen, welche die Schrift Cherube nennt, und zwischen den Bildern, die mit demselben Namen bezeichnet werden, einen inneren Zusammenhang voraussetzt. Man kann vermuthen, dass das innere Wesen einer bestimmten Engelgattung durch bestimmte der sichtbaren Natur entlehnte Formen dargestellt werde. Sicher ist, dass sich den Augen der Propheten diese Engel in der Vision in Formen kleideten, welche theils vom Menschen, theils von Thieren entlehnt sind. Diese Einhüllung in bestimmte Formen kann uns nicht befremden, wenn wir uns erinnern, dass der Geist Gottes sich in die Gestalt einer Taube hüllte, um den Augen der Menschen sichtbar zu werden (Matth. 3, 16.). Hiebei ist gerade der Umstand, welcher dem Archäologen die grösste Schwierigkeit bereitet, wenn er die bildliche Erscheinung der Cherubim genau bestimmen will, vom dogmatischen Standpunkte aus betrachtet, wesentlich, nämlich der offenbare Wechsel der Formen. Würde überall nur Eine Form, z. B. die des Adlers erscheinen, so könnte man leicht zu dem Irrthume verleitet werden, dass diese Gestalt als eine dem Wesen des Engels anhaftende anzunehmen sei. Ganz anders, wenn uns die Schrift die Cherubim nicht nur in verschiedenen getrennten Gestalten, sondern auch als Ver-

einigung mehrerer Gestalten vorführt. Von dem Wechsel der Gestalten wird sich Jedermann überzeugen, der mit oder nach Villalpandus, oder Calmet die verschiedenen Stellen der Schrift, welche von dem Cherubim handeln, vergleichen will.[109])

Bei Ezechiel (K. 1. 3. 10.) erscheinen die Cherubim unläugbar in der Vision als eine wunderbare Vereinigung von vier Gestalten, nämlich jener des Stieres, des Löwen, Adlers und des Menschen. An einer Stelle indess (Ex. X. 14.) scheint der Prophet das einzig, oder vorzugsweise in Stiergestalt erscheinende Wesen Cherûb zu nennen, wie längst beobachtet wurde.[110]) In den Visionen der Apokalypse (K. 4 ff.) erscheint sowohl die Gestalt des Löwen, als die des Adlers und Stieres und des Menschen als Darstellung von je einem eigenen, besonderen Engelwesen.

Dieser Wechsel, den wir zunächst in der prophetischen Vision beobachten, geht indess nicht über vier Gestalten hinaus. Wenn daher bestimmt werden soll, welche Gestalt die Abbildungen an der Bundeslade und später im salomonischen Tempel gehabt haben, so kann man nur entweder Eine jener vier Gestalten, oder eine Verbindung von zweien, oder dreien oder allen vieren wählen.

Obwohl nun bei Ezechiel offenbar in der Vision die vier Gestalten und zwar mit vier Häuptern vereint vorkommen, so

---

109) Calmet sagt (Dictionn. s. v. Cherub): De tout ce que nous venons de dire, il resulte que les Chérubins n'avoient pas une figure tousjours uniforme, puisque nous en voyons qui avoient la forme d'hommes, d'autres la forme d'aigle, d'autres celle de boeuf, d'autres celle de lion, et d'autres réunissoient toutes ces figures ensemble.

110) Unter andern von Bonfrère, welcher zu Exod. XXV. (S. 493) bemerkt: Id enim (dass der Cherub einen Stierkopf hatte) videtur diserte indicare Ezechiel cap. 10. v. 14. Facies una, inquit, facies Cherub, ubi faciem Cherub ponit pro eo, quod cap. 1. vers. 10 (quo in loco de iisdem animalibus fuerat locutus) dixerat faciem bovis: erat ergo facies Cherub et facies bovis eadem. Vgl. indessen Smits, proleg. in Exod. n. 690 ff.

haben doch die bedeutendsten Exegeten und Archäologen die Unthunlichkeit einer bildlichen Vereinigung dieser vier Köpfe eingesehen. Man könnte allerdings anführen, dass die Indier den Brahma als c'atur-mukha viergesichtig abbilden[a]); ja man könnte der grossen Rathlosigkeit der Etymologen bei der Erklärung des Namens Kerûb dadurch zu Hülfe kommen, dass man ein abgekürztes c'atur-rupa[b]), d. h. „viergestaltig", anböte; aber wer erklärte uns, wie die Hebräer sich ein arisches Wort angeeignet hätten, das als Composition bei den Ariern selbst nicht nachgewiesen werden kann? Abgesehen hievon haben wir eine ästhetische Unthunlichkeit vor uns, welche in Verbindung mit andern Gründen bereits den kunstsinnigen Villalpandus bewogen hat, von einer vierköpfigen Gestalt abzugehen. Dass die der Kunst unfassbare Verbindung von vier Köpfen in der Vision vorhanden sei, um mit einemmale alles auszudrücken, was die einzelnen Formen getrennt nur allmälig aussprechen können, nimmt Villalpandus unbedenklich an. Aber er entscheidet sich hinsichtlich der bildlichen Darstellung an der Bundeslade und im salomonischen Tempel für eine Gestalt mit Einem Haupte, die durchaus menschenähnlich wäre und sich nur durch die Hufen von Stieren, statt des menschlichen Fusses (bis an die Knöchel ist der Fuss vollkommen menschlich), und durch vier Flügel von der gewöhnlichen Menschengestalt unterschiede. Er giebt sich grosse Mühe, nachzuweisen, dass die Cherubim des Heiligthums und die Serafim des Isaias (VI.) identisch seien. Gegen diese Identificirung hat bereits Smits (l. c. n. 698 ff.) Einwendungen erhoben, wie er auch Bonfrère's Anschauung von der Stiergestalt der Cherubim nicht gelten lässt. Bonfrère steht

---

a) S. die hübsche Abbildung des Brahmâ c'atur-mukha bei Moor, Plates illustrating the Hindu Pantheon 1861. Bl. 3.

b) Das sanskritische c'atur „vier" wird im Neupersischen c'âr. Rupa heisst „Form, Gestalt". Mukha heisst „Gesicht".

hiebei nicht allein, Fr. Monceaux (Moncaeus) vertheidigte dieselbe Ansicht.[c]) Unter den Spätern trat ihr Spencer bei (de legibus Hebraeorum. Haag 1686. 2 Thle. S. 231). Die Gründe sind dieselben, wie bei Bonfrère, nämlich die Stelle bei Ezechiel X. 14., verglichen mit I. 10., dann die Etymologie, indem kerab im Aramäischen „ackern" heisse. Dieser letztere Grund würde entscheidend sein, wenn ausser der Bedeutung „ackern" sich auch eine entsprechende Ableitung, welche „Ackerer" und dann sogar „Stier" bedeute, nachweisen liesse. Korubo heisst im Syrischen der „Ackerer", aber nicht der Stier.[d])

Immerhin ist es bemerkenswerth, dass weder Villalpandus, noch Bonfrère durch die Visionen Ezechiels sich für genöthigt hielten, den Cherubim der Bundeslade und des Tempels vier Köpfe zu geben. Wer zeigt uns aber nun den Weg zu einer genauern Bestimmung über die wirkliche Gestalt dieser räthselhaften Bilder?

Die Etymologie, wenigstens der frühern Zeit, ist zu biegsam, als dass sie eine feste Stütze bieten könnte. Abgesehen von den beiden angeführten (sanskritisch: c'atur-rupa „viergestaltig", neupersisch etwa: c'âr-rûi „viergesichtig", und „die Ackerung" aratio von kerab arare), bietet Philo die Erklärung an: „Vielfältige Erkenntniss und Wissenschaft", was offenbar falsch ist.[e])

Ebenso unthunlich ist die rabbinische Erklärung: ke-rubjo „sicut puer" כְּ־רוּבְיָא.[f]) Diese Deutungen verdienen kaum

---

c) Nach Smits l. c. nr. 690 in dem Werke: De Vitulo aureo. C. I. c. 4. Auch Gaffarelli wird dort als Gewährsmann der gleichen Ansicht genannt.

d) Andere Einwendungen bei Smits l. c. n. 690 ff.

e) De Vita Mosis l. III. p. 668. Ed. Francof. *Χερουβίμ, ὡς δ' ἂν Ἕλληνες εἴποιεν, ἐπίγνωσις καὶ ἐπιστήμη πολλή.* Philo zerlegt also: רֹב בִּין „Menge des Verstehens". Das vorn abgeworfene כְּ wird ganz übersehen.

f) Wollte man zu einer Erklärung durch Zusammensetzung von

eine Widerlegung, denn diese Compositionen bilden keinen Satz, wie der Name מִיכָאֵל, Michael: quis sicut Deus? — Man dachte an קְרוֹבִים die „Nahen“, von קָרוֹב; aber warum würde, da dieses Wort ganz bekannt ist, כְּרוּב geschrieben? Zwangloser wäre die Deutung der „Betrübte“ vom Arabischen (كَرْب) kerb „Betrübniss“; Makrûb (مكروب) kommt in der Bedeutung „betrübt“ wirklich vor (z. B. Cod. or. Monac. 216. f. 11.). Aber diese Bedeutung passt nur etwa auf den Cherub vor dem Paradiese, keineswegs auf die Cherubim Ezechiels, oder des Tempels. Es bliebe nun noch übrig, eine Versetzung anzunehmen: כְּרוּב für רְכוּב rekûb, was „Fahrzeug“ „Thron“ heissen kann. Es ist unläugbar Anschauung der heiligen Schrift, dass die Cherubim das Vehikulum (מרכבה) Gottes sind (1 Chr. 28, 18.). Gott ist der auf den Cherubim Thronende (יֹשֵׁב כְּרוּבִים), 1 Sam. 4, 4 u. öfter, besonders 2 Sam. 22, 11. Ps. 18, 11. Obwohl indess die Idee selbst wohlbegründet ist, so müsste sich doch in irgend einem Dialekte eine Spur von כרב für רכב finden, wenn man von dieser Erklärung, welche unter Andern Fürst (im Lexikon) vertritt, ernstlich Gebrauch machen sollte.

Unter solchen Umständen war es natürlich, dass man die Erklärung des Namens und der Sache auswärts suchte. Man führte die „Greife“ an, die Herodot (III. 116 al. 111) als Hüter von Gold im nördlichen Europa schildert. Ich wüsste nicht, was die biblischen Cherubim mit diesen Schatzhütern gemein hätten.

Es bleibt indess noch der Ausweg übrig, den Kerûb aus dem Aegyptischen zu erklären. Hier bietet sich an: *Χερεβ*, thebäisch „hrb“, was nach Peyron (Lex. ling. copt. p. 361 u. 271) heisst: „*φάντασμα, ἴνδαλμα,* Phantasma, simulacrum,

---

כְּ und weitern Bestandtheilen greifen, so wäre das nächste רַב, רַבִּים „Menge, Schaar“, im Sinne von רְבָבוֹת, was von Engeln vorkommt.

forma, figura.“ Peyron selbst bemerkt (S. 271): „Videtur esse hebr. כרב.“[g])

Dieser Erklärung steht nun freilich entgegen, dass der Kerûb als Engel sich nur schwer auf einen solchen Namen zurückführen liesse. Will man diesem Bedenken ein Gewicht beilegen, so bleibt kaum etwas anderes übrig, als mit Rücksicht auf die Stelle Ezechiel X. 14. zu der Ableitung von Kerab „ackern“ zurückzukehren. Der Kerûb würde schon an der Pforte des Paradieses daran erinnern, wie nun der Mensch im Schweisse des Angesichtes seinen Lebensunterhalt gewinnen müsse. Der Stier sinnbildet zugleich das sinnliche Leben und die schwere Arbeit; die Vorstellung von Plage und Arbeit, wie von der geduldigen Hingebung zum Opfer kann sich in dem Bilde des Stieres mit jener von Lebensgenuss vereinen.

160. Wenden wir uns vom Namen zur Sache, so kann uns schon die Art, wie Fl. Josephus sich über die Gestalt der Cherubim ausdrückt, auf die Spur führen. Er wagt es nicht, die wirkliche Gestalt näher zu bezeichnen. *Τὰς δὲ Χερουβεῖς οὐδεὶς ὁποῖαί τινες ἦσαν εἰπεῖν οὐδ' εἰκάσαι δύναται.* (Antiq. VIII. 3. 3.) Während er sie hier, bei der Beschreibung des Tempels, sachlich, daher als Feminina auffasst, redet er bei der Darstellung der Bundeslade von ihnen als von männlichen Wesen: *Χερουβεῖς μὲν αὐτοὺς Ἑβραῖοι καλοῦσι, ζῶα δ' ἐστὶ*

---

g) Gesenius bemerkt im Thes.: „De Forsteri etymo ex lingua aegyptiaca repetito (de bysso antiquorum p. 116) referre piget.“ Hat Forster obiges Wort im Sinne gehabt, so verdiente er diese Abweisung nicht. Der heil. Hieronymus, welcher Exod. 26, 1. כְּרֻבִים durch „Verzierung“ „bunte Stickerei“ übersetzt, bemerkt Folgendes: In Exodo caeterisque locis ubi describuntur vestes plumariâ arte contextae, opus Cherubim, id est varium atque depictum factum esse describitur, ita tamen, ut vau literam Cherubim non habeat, quia ubicumque cum hac litera scribitur, animalia magis, quam opera significat. Brief an Marcella bei Lamy, de tabernaculo p. 358. Die Unterscheidung von כרבים und כרובים geht übrigens nicht an. Wenn Eine dieser Formen soviel wie „Figur“, „Arabeske“ bedeutet, so gilt das auch von der anderen.

πετεινά, μορφὴν δ᾽οὐδενὶ τῶν ὑπ᾽ ἀνθρώπων ἑωραμένων παραπλήσια. (Antiq. III. 6. 6.)

Weder von einer wirklichen Stiergestalt, noch von einer Menschengestalt hätte Josephus sagen können, dass sie keinem von Menschen gesehenen Dinge ähnlich sei. Auch wenn man beiden Gestalten Flügel giebt, wird man den Ausdruck des Josephus zu stark finden. Anders aber, wenn man annimmt, dass die Cherubbilder eine Aehnlichkeit mit den geflügelten ägyptischen Sphinxen[111]), oder mit den assyrischen Flügellöwen oder Flügelstieren mit Menschenantlitzen hatten.

Dass Clemens Alexandrinus, welcher die ägyptischen Sphinxen in grosser Anzahl, noch viel weniger beschädigt vor sich hatte, als wir, die Cherubim mit diesen grossen plastischen Hieroglyphen vergleiche, wie Smits sagt, bestätigt sich nicht.[a]) Clemens spricht zwar unmittelbar vor seiner symbolischen Deutung der Cherubim (Stromata l. V. c. 5.) von den Sphinxen, die am Eingange zu den ägyptischen Tempeln dazu dienten, das Geheimnissvolle des göttlichen Wesens zu Gemüthe zu führen, oder an die beiden Eigenschaften der Güte und Gerechtigkeit zu mahnen; aber er sagt nicht, dass die Cherubim die Vorbilder der Sphinxen waren. Immerhin rückt er beide Arten von Hieroglyphen nahe genug aneinander. Würde er auf geflügelte[112]) Sphinxen Rücksicht genommen haben, so wäre die Vergleichung noch einladender gewesen.

---

111) Jedermann weiss, dass in Aegypten nicht bloss die berühmte kolossale Sphinx. deren Antlitz etwa vierzig Fuss misst, in der Nähe der zweiten Pyramide bei Kairo zu sehen ist, sondern dass unter den Ruinen von Theben ganze Alleen von Sphinxen erscheinen. Rosellini zählte hier auf 260 Schritte 60 zu jeder Seite. Einige davon haben ein Menschenantlitz. Bunsen sagt (II. 360) von der kolossalen Sphinx: „Die Sphinx behauptet ihr Recht: sie ist das Räthsel der Geschichte.“ Vgl. IV., 158. 164.

a) Smits (in Exod. t. II. p. 553) sagt: Immo docet Clemens Alex. .... Gentiles ex Cherubinis suas Sphingas mutuasse.

112) Layard (Niniveh, deutsche Ausg. S. 422. Anm.) erinnert, dass

Hinsichtlich der Cherubim schliesst er sich zum Theil an Philo an, indem er den Namen durch „Viele Kenntniss" deutet und die zwölf Flügel auf die zwölf Zeichen des Thierkreises bezieht; doch wendet er sich in der weitern Auseinandersetzung von dieser Auffassung ab und hebt, an seine eben vorgetragene Deutung der Sphinxen offenbar anknüpfend, hervor, wie die Cherubim Symbole der unerfassbaren Gottheit seien. Er führt diesen Gedanken nicht aus und wendet sich zu einer psychologischen und soteriologischen Deutung. „Uebrigens bedeutet sie (die Bundeslade mit den Cherubim) die Ruhe mitten unter den lobpreisenden Geistern, deren Sinnbild die Cherubim sind; nie hätte Derjenige, welcher die Verfertigung jeder Art von künstlichen Bildern verbot, selbst ein Bild heiliger Dinge gemacht (wenn es nicht symbolisch zu nehmen wäre). Es giebt auch eigentlich kein auf diese Art zusammengesetztes und sinnlich wahrnehmbares Wesen im Himmel. Das Menschenantlitz ist eben ein Sinnbild der mit Vernunft begabten Seele; die Flügel sind aber die erhabenen Dienstleistungen und Wirkungen (der englischen Kräfte) zur Linken und Rechten" [a]) .... Hier bricht die Deutung ab.

Die Scheu des Clemens, auf die Leiber der Cherubim näher einzugehen, erklärt sich auf dieselbe Art, wie die Bedenklichkeit des Josephus; der Missbrauch, den das Heidenthum von Bildern machte, liess auch leicht über das einzige Symbol, welches die mosaische Offenbarung in organischer Form aufgenommen hatte, Missverständnisse besorgen.

Indessen hat nun einmal Clemens die Cherubim den Sphinxen so nahe gerückt, dass man wohl in seinem Sinne

---

es auch geflügelte Sphinxe gebe. Nicht alle haben ein Menschenantlitz auf dem Löwenleibe; manche tragen einen Widderkopf.

a) *Σύμβολον δ'ἐστὶ λογικῆς μὲν τὸ πρόσωπον ψυχῆς· πτέρυγες δὲ λειτουργίαι τε καὶ ἐνέργειαι αἱ μετάρσιοι δεξιῶν τε ἅμα καὶ λαιῶν δυνάμεων.* Stromata, l. V. c. VI. Potter, p. 241. Migne, t. II. p. 61 ff.

handelt, wenn man zum Zwecke der äussern ästhetischen Vorstellbarkeit der Gebilde an die verwandten Symbole der assyrischen Kunst erinnert. Dass die geflügelten Löwen und Stiere mit einem männlichen Antlitz, welche man als Thorhüter an dem assyrischen Königspalaste erkannte, mit den ägyptischen Sphinxen verwandt sind, diese aber an Schönheit übertreffen, ist einleuchtend. Kaum hatte Layard[b]) diese merkwürdigen Bilder entdeckt, so glaubte er in ihnen die plastische Darstellung dessen zu finden, was die Schrift von den Cherubim sagt.[c]) De Saulcy erfasste diesen Gedanken mit Lebhaftigkeit und erklärt: „Ich meinerseits zweifle nicht daran, dass die Kerubim der Hebräer den symbolischen Stieren der Assyrier ähnlich waren.“

Der geflügelte Stier der Assyrier vereinigt drei Elemente der Cherubsvision Ezechiels: Der Leib ist vom Stiere, die Flügel vom Adler, das Antlitz vom Menschen. Neben dem geflügelten Stiere kommt der geflügelte Löwe vor, ebenfalls mit einem menschlichen Angesichte.

Es möchte nun zwar voreilig sein, die assyrischen Symbole unmittelbar so, wie sie sich als kolossale Statuen oder als Basrelieffiguren vorfinden, auf die Bundeslade überzutragen. Doch dürfte, wenn man eine bestimmte Abbildung wagen will[113]), angemessen sein, die ägyptische und assyrische Kunst zu Rathe zu halten. Wenn ich alles, was nun vorliegt, zusammenfasse, halte ich für das Wahrscheinlichste, dass an dem Einen Ende ein geflügelter Löwe, auf der andern ein geflügelter Stier, beide mit menschlichem Antlitze, aber liegend, wie die ägyptischen Sphinxen, abgebildet waren.

---

b) Niniveh u. seine Ueberreste, deutsch v. Meissner. 1850. S. 423.

c) Histoire de l'Art Judaïque. 1858. S. 29.

113) Es war wohl keine glückliche Wahl, wenn Neumann von einem assyrischen Relief zwei dieser symbolischen Stiere mit gesenktem Kopfe und gebogenen Vorderfüssen entlehnte, um damit die Bundeslade zu schmücken.

Von gleicher Gestalt, aber stehend, werden die kolossalen Cherubim gewesen sein, die Salomo neben der Bundeslade anbrachte.

Jene Cherubim, welche als Verzierung an den Wänden des Tempels, an den Vorhängen und verschiedenen Geräthen angebracht wurden, mögen innerhalb der genannten vier Gestalten gewechselt haben.[a])

Denken wir uns auf der Bundeslade einerseits einen liegenden Stier, andererseits einen Löwen, beide geflügelt, mit Menschenantlitzen, so bleibt von ästhetischer Seite nicht mehr zu erinnern, als was man gegen die assyrischen Embleme sagen kann. Man kann diesen alten Skulpturen trotz des Fremdartigen, was in der Verbindung eines menschlichen Angesichtes mit einem auch noch so monumental vollkommen dargestellten Thierleibe uns abstösst, eine imponirende Majestät nicht absprechen. Vom theologischen Standpunkte kann es bedenklich scheinen, dass sich im Heiligthume Embleme fanden, welche mit heidnischen übereinstimmten. Allein eine gewisse äusserliche Uebereinstimmung war überhaupt unvermeidlich, wenn es einen Cultus geben sollte. Die Opfer, die Altäre, die Anwendung des Weihrauchs waren Dinge, die auch bei den Heiden vorkamen. Alles kam darauf an, unter welchen Gebeten, zu welchem Zwecke die Opfer gebracht wurden. So kam es bei diesen seltsamen Wundergestalten darauf an, ob sie zur Abgötterei missbraucht wurden[b]), oder zur Verehrung des wahren Gottes antrieben, ob sie Bilder von wahren oder irrigen Ideen und Dingen waren.[114])

---

a) Die Stelle 1 Kön. 7, 29. hat kaum einen andern Sinn, als: „Löwen und Stiere und (zwar als) Cherubim."

b) S. Layard, deutsch. S. 422 ff.

114) Man vergesse nicht, dass die Bundeslade zu einer Zeit construirt wurde, da das gebildetste Volk durch Hieroglyphen seine Gedanken schriftlich ausdrückte. Das semitische Alphabet hat sich von dem phonetischen Ceremoniell der Hieroglyphen emancipirt, aber doch

Man kann aus den von der Schrift gegebenen Elementen — Adler, Löwe, Stier und Mensch — keine Verbindung zusammensetzen, welche nicht irgendwie an geflügelte Wunderthiere[115]), oder heidnische Mythusgestalten anstreifte. Alles kommt auf die Stellung an, welche das Emblem und die dadurch bezeichnete Sache zur wahren Gottesidee einnimmt. Die heidnischen Compositionen sind zunächst nichts, als Wunderdinge[a]); die erste sichere Bedeutung der biblischen Cherubim ist die, dass sie Engel sind, die Gottes Befehle vollstrecken (Genes. 3, 24.), oder die ihm wie zum Throne dienen, wenn er sich manifestirt (Psalm 18, 11.).

Jedes Vermögen, das sie als Engel haben, kann nur ein Reflex der Kräfte sein, die wir in Gott zu denken haben. Und so werden die Symbole, wie immer sie gedeutet werden mögen, als ein Wiederschein der göttlichen Majestät gefasst werden müssen.

161. Man darf sich nicht wundern, wenn die Deutungen der Cherubim, insofern sie Bilder und Symbole sind, weit auseinander gehen. Es ist bei allen Symbolen so. Bähr (Symbolik II. 340 ff.) weist darauf hin, dass die Cherubim bei Ezechiel als die „Lebendigen" חַיּוֹת (Ez. I. 5, 13 ff. 10, 17.),

---

in den Namen der Buchstaben wesentliche Elemente der Hieroglyphik bewahrt.

115) Lässt man z. B. den Adlerkopf bestehen, so wird man auf die Greife zurückkommen, oder an den indischen Wundervogel Garud'a denken müssen. Er hat insofern eine sachliche Aehnlichkeit, als er das Fahrzeug von Göttern ist. (Abbildung in Hindo-Pantheon von Moor. Plates 1861. f. 90. 92. u. s. w.) Ewald hebt (Alterth. 139. Anm.) hervor: „Merkwürdig stellte der Altar beim Altindischen Pferdeopfer die Gestalt eines Garuda (d. i. Kerûb) dar (Râmâjana I. 13. 30.)." — Der (اَلْبُرَاقُ) Al-Borâk, das Reitthier Mohammeds bei der nächtlichen Himmelfahrt (s. die Ausleger zu Koran XVII. 1.) ist wohl eine Umbildung der Cherube.

a) So die arabische (عَنْقَا) Ankâ, wahrscheinlich aus ἴυγγες entstanden, über welche zu vergleichen: Layard, deutsche Ausg. S. 422.

in der Apokalypse als ζῶα (Ap. 4, 6 ff. 5, 6 ff. 6, 1 ff. 7, 11. 14, 3. 15, 7. 19, 4.) erscheinen. „Der Idee der Cherubim liegt somit nothwendig der Begriff des L e b e n s zu Grunde.“ Er findet sofort in den vier Bestandtheilen des Cherub Hinweisungen auf die Manifestation der Eigenschaften Gottes in der sichtbaren Welt; aber darum keineswegs im Cherub das Bild der Gottheit, sondern vielmehr das Bild der gesammten Creatur. „Die in der sichtbaren Schöpfung an die höchststehenden Geschöpfe vertheilten Lebenskräfte sind in ihm zusammengefasst und individualisirt.“ Die Schöpferkraft erscheint im Bilde des Stieres; die Majestät, die Herrscher- und Richtermacht im Löwen; die Allgegenwart und Allwissenheit im Adler; die absolute Weisheit im Menschen.

Ich dachte früher, dass sich die vier Reiche der sichtbaren Schöpfung in den vier Antlitzen darstellen: Die Mineralien und namentlich die Metalle im Löwen; Licht und Pflanze im Adler; das Thier im Stiere, und im Menschen seine eigene Sphäre.[b]) Jetzt möchte ich mich inniger an die älteste Deutung des Wagens Ezechiels anschliessen (s. P r a d u s zu Ez. S. 42), welche darin ein Bild der Vorsehung erkennt. Wie die Engel die Diener der Vorsehung sind, so stellt sich in ihnen und durch sie der Verein von göttlichen Eigenschaften und Kräften dar, welche die Vorsehung bei ihrem Walten in Anwendung bringt. Schneller als der A d l e r ist sie in ihrer Gegenwart, stärker als der L ö w e im Bestrafen, weiser als der M e n s c h in ihren Plänen u. s. w.

Wie viel indessen für diese und ähnliche symbolische Auffassungen sprechen mag, jedenfalls giebt uns die Bibel —

---

b) Der heil. Makarius nimmt die vier Gesichter des Löwen, Menschen, Adlers und Stieres als Sinnbilder der vier Grundkräfte der Seele: *Τύπον δὲ ἔφερον τὰ τέσσαρα ζῶα, τὰ φέροντα τὸ ἅρμα, αὐτῶν τῶν ἡγεμονικῶν λογισμῶν τῆς ψυχῆς.* Wille, Gewissen, denkender Geist und *ἡ ἀγαπητικὴ δύναμις.* Opp. ed. Pritius II. S. 4 f.

vor allem in der Genesis (III. 24.) — in den Cherubim wirkliche Engelwesen zu erkennen. Die wahre Gestalt und Wesensdarstellung der Engel geht über den Kreis der Sichtbarkeit hinaus; wenn sie in den Kreis der Sichtbarkeit eintreten sollen, muss ihnen ein entsprechendes Kleid gegeben werden. Dass diese Bekleidung ihr Material zum Theil aus der Thierwelt nahm, kann dem nicht auffallen, der bedenkt, dass in den Gestalten der Schöpfung sicher sich Gedanken des Schöpfers ausdrücken.

Es können daher die angedeuteten symbolischen Auffassungen oder verwandte in ihrem Rechte verbleiben, wenn vorangestellt wird, dass die Cherubim wirkliche Engel sind.

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Wahl gerade dieser Gestalt, mit regelmässig wiederkehrenden Gebilden des prophetischen Visionslebens zusammenhing, und möglich, dass aus Umbildungen solcher Visionsbilder die heidnischen Auffassungen von Sphinxen, Greifen u. dgl. flossen.

162. Auf keinen Fall ist die mosaische Bundeslade mit den heiligen Kisten und Laden der heidnischen Culte in Eine Linie zu stellen. Dass dergleichen Geräthe im ägyptischen und phönizischen Culte und anderwärts vorkamen, ist sicher.[116]) Die heilige Lade der Aegyptier, welche hier zunächst in Betracht kommt, war aber der Sarg des Osiris, dessen Begräbniss besonders auf der Insel Philä gefeiert ward, wie es sich dort auch noch abgebildet findet. (Rosellini, Monumenti del Culto. 1844. S. 130.) Auf einem Bildwerke ist die Todtenfährte des Osiris dargestellt, in welcher seine Mumie mit dem Sperberkopfe in einer Kiste auf einem Bette ruht. Vier Genien mit Sperberköpfen bedienen die Barke. Auf deren Vordertheil

116) Vgl. die Zusammenstellungen über heilige Laden bei Sepp, Heidenthum. II. S. 203, 122. Bähr, Symbolik. I. 399 ff. Vgl. Döllinger, Heidenthum. S. 168. Ueber Aehnliches bei den amerikanischen Cherokesen s. J. G. Müller, Geschichte der Amerikan. Urreligionen. 1855. S. 594. — Vgl. auch Smits, Exod. t. II. p. 578 ff.

steht (nach Rosellini l c.) die Inschrift: „Osiris-Sokari Centrum des Leibes", d. h. er beseelt seinen Leib, obwohl dieser eine Leiche zu sein scheint.

Von einer ähnlichen Bedeutung könnte bei der Bundeslade nur dann die Rede sein, wenn der Tiefsinn des Buches Sohar mit dem Schriftsinn des mosaischen Gesetzes übereinstimmte. Die theosophische Meditation des genannten Buches, theilweise auf Grund der Haggada und des Midrasch älterer Zeit, verfolgt den Sarg (ארון), in welchem die Gebeine Josephs aus Aegypten mit nach Palästina geführt wurden, mit grosser Sorgfalt und knüpft mannigfache Betrachtungen an den Umstand, dass Joseph durch heroische Keuschheit den Bund gehalten habe, dessen Urkunde die Bundeslade enthielt. Unter anderem heisst es am Schlusse zur Genesis zur Erläuterung der oben angeführten Worte: „Und man legte (וַיִּישֶׂם mit zwei Jod) ihn in eine Lade in Aegypten", wörtlich so: „Warum stehen hier zwei Jod? Darum, weil Joseph den untern Bund und den obern Bund bewahrte. Als er von der Welt weggenommen worden, wurde er an zwei Orten beigesetzt: in der untern Lade und in der obern Lade. Was ist die obere Lade? Nichts anderes, als was die Schrift ausspricht, wenn sie sagt (Josue III, 11.): 'Siehe die Lade des Bundes, der Herr der ganzen Erde.' Die obere Lade wird nämlich Lade des Bundes genannt, welche Niemand erwirbt, als wer den Bund bewahrt. Und weil Joseph den Bund bewahrte, wurde er in zwei Laden beigesetzt." Amst. I. f. 251.

Dasselbe Buch Sohar nimmt an, das rothe Meer sei vor dem Aron (Reliquienkasten) Josephs geflohen, so dass die Lade Josephs vor der Bereitung der Bundeslade das Vehikel eines besondern Segens gewesen wäre.[a]) Seitdem die Bundes-

a) Vgl. den Aufsatz über den Messias, Sohn Josephs, im Archiv für theol. Literatur, 1843, S. 587, welchen ich jedoch nicht mehr ganz vertreten möchte.

lade gebaut war, gab es demnach einen doppelten Aron; jedoch in einem andern Sinne, als anderwärts die Rabbinen eine doppelte Lade annehmen.[b]) Wenn der Requilienschrein Josephs als Aron mitgezählt würde, hätten wir sogar drei „Aron" in der Wüste.

163. Wie sehr indess die jüdische Tradition und Meditation auf solche Art die Frage von der Bundeslade verwickelt, und wie sinnreich die Beziehungen sein mögen, die zwischen dem Aron ha-berith und dem Sarge Josephs einerseits und andererseits zwischen dem von Joseph bewahrten Bunde und jenem Bunde sein mögen, dessen Urkunde die Bundeslade einschloss: die heilige Lade diente zunächst nur dazu, die unter wunderbaren Umständen beschriebenen Tafeln des Dekalogs aufzunehmen. Diese waren das Zeugniss oder Dokument (עֵדוּת Edûth)[c]) des Bundes zwischen Gott und seinem Volke, oder der Bund selbst.

Insofern das Manna eine Bürgschaft dafür war, dass Gott seinerseits selbst durch die auffallendsten Wunder seinen Bund halte, gehörte auch eine Probe dieser Wunderspeise zur Bundeslade. (Exod. 16, 33.)

Ebenso eignete sich die wunderbar erblühte Ruthe Aarons zur Aufbewahrung daselbst (Num. 17, 10), denn der Priesterstand war ja der Verkünder und fortwährende Vermittler des Bundes Gottes.

Ob diese beiden Dinge jedoch im Innern der Lade, oder nur bei ihr, nahe an ihr aufbewahrt wurden, ist eine Streitfrage, die darum öfter aufgenommen wurde, weil der Hebräer-

---

b) Sie unterscheiden die Bundeslade Mosis von der Lade Bezalels. S. Smits (l. c. p. 477 ff.), welcher nach Buxtorf die Frage behandelt, an Judaei unam dumtaxat arcam habuerint, an vero duas.

c) Edûth hat ganz und gar nichts mit dem syrischen Sonnengott Hedad gemein, mit welchem der geistreiche Verfasser des „Heidenthums und dessen Bedeutung für das Christenthum" II. S. 204, das Wort combinirt.

brief (IX. 4.) sowohl das Mannakrüglein (στάμνος χρυσῆ ἔχουσα τὸ μάννα), als auch ῥάβδος Ἀαρὼν ἡ βλαστήσασα in die Lade zu verlegen scheint. Man wird, um diese Frage richtig beantworten zu können, sich erinnern müssen, dass im Laufe der Zeiten verschiedene Merkwürdigkeiten im Heiligthum aufbewahrt wurden. So fand dort David das von ihm erbeutete Schwert Goliaths (1 Sam. 21, 8. vgl. 17, 51.). Auch das seltsame goldene Weihegeschenk der Philister, das in einem Kästchen neben der Bundeslade nach Bethsames geschickt wurde (1 Sam. 6, 8 ff.), scheint im Heiligthum bewahrt worden zu sein. Die Bundeslade selbst zu öffnen, hatte man grosse Scheu (1 Sam. 6, 19.), selbst sie zu berühren, schien lebensgefährlich (2 Sam. 6, 6.); aber von Zeit zu Zeit mag ihre Bewahrung bald strenger, bald nachlässiger gewesen sein. Zur Zeit, als die Bundeslade in den salomonischen Tempel übertragen wurde, fand man nichts in derselben, als die zwei steinernen Tafeln (1 Kön. VIII. 9. רַק שְׁנֵי לֻחוֹת הָאֲבָנִים); eine Bemerkung, die anzudeuten scheint, dass man bei der Eröffnung auch etwas Anderes zu finden erwartete. Man kann hieraus gegen den Hebräerbrief nur dann eine Schwierigkeit erheben, wenn man ihm, oder der Schrift um jeden Preis einen Prozess anhängen will.

Wer die grosse Bedeutung des Dekalogs bedenkt, braucht sich für die Bundeslade um keine andern Mysterien umzusehen, um zu begreifen, wie sie „Glorie Israels" u. dgl. genannt wird.

Halten wir uns an die heilige Schrift, so wird ausser der Aufbewahrung der steinernen Tafeln zweierlei zu berücksichtigen sein, um die Bedeutung der Bundeslade ganz zu würdigen; einmal der Umstand, dass vom Spruchthrone[117]), d.h.

117) In wiefern das Kapporeth am Versöhnungstage als Altar diente, kann man es mit Luther „Gnadenstuhl" heissen; in wiefern von da aus Orakel gegeben wurden, ist die Benennung „Spruchthron" nicht unangemessen. Der heil. Hieronymus übersetzt דְּבִיר „das Allerheiligste"

von dem Propitiatorium aus in einzelnen Momenten sich Gott lehrend offenbarte. Es heisst nämlich: „Von diesem Ort aus will ich dir zeugen und mit dir reden; nämlich von dem Propitiatorium zwischen den zwei Cherubim, die auf der Lade des Zeugnisses sind; Alles, was ich dir gebieten will an die Kinder Israels." (Exod. 25, 22. Num. 7, 89.)

So wurde die Bundeslade wie ein beweglicher Sinai. (Vgl. Psalm 68, 18. Dominus in eis in Sina in sancto.)

163. Damit hängt der zweite Umstand zusammen, den wir hier zu berücksichtigen haben, nämlich jene wunderbaren Lichterscheinungen an der Bundeslade, welche die jüdische Theologie „Schechinah" nennt. Wir werden uns diese Art von Theophanie auf folgende Weise vorstellen können.[a])

Licht und Feuer ist unter allem Sichtbaren der angemessenste Ausdruck des göttlichen Wesens. Die heilige Schrift nennt Gott sogar selbst ein verzehrendes Feuer (Deuter. 4, 24.). Seine Offenbarung ist ein Licht für den Geist, Wärme für das Gemüth. Seine Offenbarung im alten Bunde insbesondere war ein Führen auf dem Weg zu Christus, war ein Versengen und Aufzehren der finstern Mächte; daher denn Gott in der Wüste die Feuersäule mit dem Volke ziehen lässt, welche er sein Angesicht (Exod. 33, 14.) nennt, dessen verzehrende Macht sich gegen die Sünden des Volkes Israel ebenso unerbittlich wendet (Exod. 33, 3. 5.), wie gegen die Canaaniter (Deuter. 9, 3.). Der Sinai wird bei der Gesetzgebung von Feuer und Wolken, den Darstellungen der göttlichen Gegenwart, umhüllt, in einer grossen Schechinah. — „Es wohnte (im Hebr. das Wort Schachan, von welchem Schechinah inhabitatio) die Herrlich-

---

(1 Reg. 6, 6.) mit oraculum, offenbar auf דִּבֵּר „sprechen" Rücksicht nehmend.

a) Neuere Archäologen, z. B. Bähr, läugnen das Dasein einer Schechinah. Daher legen wir die Gründe für die Annahme derselben ausführlicher vor, als sonst geschehen wäre.

keit des Ewigen am Berge Sinai und dieser ward von einer Wolke bedeckt sechs Tage lang.“ (Exod. 24, 16.)

Dass die Bundeslade von einer ähnlichen Feuererscheinung mit Gewölk umleuchtet und umhüllt wurde, wie der Sinai bei der Gesetzgebung, ist nicht auffallend, so bald man berücksichtigt, dass die Arche des Bundes die Bestimmung hatte, ein Sinai im Kleinen zu sein, mitten unter dem ziehenden Volke, mitten in Canaan, nachdem dort ein fester Sitz gewonnen war. (Man vergleiche den wenig beachteten Ausdruck des Psalmes: Exurgat deus (68): Sinai baq-qodesch, „der Sinai ist im Heiligthum,“ nämlich in der Stiftshütte.)

Die heilige Lade hatte aber wirklich die Bestimmung, der Sitz einer von Zeit zu Zeit sich erneuernden Offenbarung Gottes zu sein, wie wir eben sahen. Wie aber solche Offenbarung zur Zeit Moses nöthig war, so war sie's auch in der Folgezeit; und wirklich redet auch in spätern Tagen Gott noch vom Spruchthron herab zu dem Kirchenoberhaupt Israels — so zu Samuel nach Psalm 99, 6 f., wo die Wolkensäule ausdrücklich genannt ist. Es muss aber diese mit dem Feuer von selbst hinzu gedacht werden, wo von einem Sprechen Gottes die Rede ist, indem alle nicht in Körpergestalt geschehenden Theophanien Feuer und Gewölk sich als Vehikel dienstbar machen.

(Vgl. Exod. 33, 9. und ähnliche Stellen des Pentateuchs, in welchen Gott, ausser seiner Manifestation über der Bundeslade, sein Wort unter der Hülle von [Feuer] und Gewölk an Moses gelangen lässt.)

Ausser dem Verhältniss, welches zwischen Sinai und der Bundeslade statt findet, lehren uns noch folgende Umstände, dass über ihr Gott durch eine sinnlich sichtbare — ätherisch lichte, meist umwölkte — Manifestation gewohnt habe (Schachan).

Er heisst öfters der über den Cherubim Sitzende. So 1 Sam. 4, 4., wo berichtet wird, wie die Israeliten voll

Vertrauen die heilige Lade in den Krieg mitnahmen. Gott wird ebenfalls der über den Cherubim Sitzende genannt, bei Gelegenheit der Einführung der Lade auf Sion durch David. 2 Sam. 6, 3. Ebenso 2 Kön. 19, 15. 1 Chron. 13, 6. Isai. 37, 16. Psalm 99, 1. Bei diesem Namen wird Gott beschworen, seine an Israel gnädig verpfändete, aber jetzt ganz verdunkelte Gegenwart in leuchtender Erscheinung zu zeigen. „Der du über den Cherubim sitzest, leuchte auf!" Psalm 80, 2.

Vermittelst der Stiftshütte wohnt (schachan) Gott unter den Menschen. Psalm 78, 59. S. Num. 35, 34. Daher heisst diese Hütte denn auch Mischkan adonai (von Schachan), d. i. Wohnung des Herrn. Besonders der Ausdruck: „Wohnung deiner (Gottes) Herrlichkeit" ist zu beachten, indem Herrlichkeit der Ausdruck der Lichtmanifestation Gottes ist. Unter Voraussetzung der Schechinah versteht man, wie Gott „der auf Sion Wohnende" (Schochen) heisst. Isai. 8, 19. Joel 4, 17. 21. S. Psalm 74, 2.

Eben dahin gehören die Stellen, welche Gott „den in Jerusalem Wohnenden" (Schochen) nennen, z. B. Psalm 135, 20., oder welche sagen, dass Gott in Jerusalem wohnen werde oder wolle. 1 Chron. 24, 25. — Der Herr Gott Israels wird zu Jerusalem wohnen ewiglich. — Hier ist der Thron der Glorie Gottes (chebod adonai). Jerem. 14, 21. (Ueber kabod, δόξα, als Schechinah s. Exod. 24, 16.)

Zur Stiftshütte kommen, um dort zu beten, zu opfern, in dieser religiösen Absicht nach Jerusalem wallfahrten, ist in der heiligen Schrift so viel, als: „Erscheinen vor dem Angesicht Gottes." Exod. 34, 34. Levit. 9, 5. 23, 40. Richt. 21, 2. Isai. 23, 18. (Vgl. die oben angeführte Stelle Exod. 33, 15., in welcher Gott die Feuer- und Wolkensäule sein Angesicht nennt.)

Die Stelle Levit. 16, 2. spricht deutlich aus, dass Gott durch Licht und Gewölk seine Gegenwart über der heiligen Lade wenigstens am Versöhnungsfeste kund geben wolle.

Darauf scheint sich Salomon zu berufen, wenn er, da nach Niedersetzung der Lade im Heiligsten des neuen Tempels Gottes Majestät das Haus erfüllt, statt sich zu verwundern, ruhig sagt: „Gott hat's verheissen, dass er im Gewölke (arafel) wohnen werde.“ 1 Kön. 8, 12.[b])

Endlich nennt das neue Testament die beiden Cherubim auf dem Propitiatorium: „Cherubim der Herrlichkeit.“ (Hebr. 9, 5.)

Wenn diese Stellen hinreichen, um zu beweisen, dass nach der Lehre der heiligen Schrift an die Bundeslade eine ähnliche Lichterscheinung mit Gewölk gebunden gewesen sei, wie wir sie bei der Gesetzgebung am Sinai finden, so ist keineswegs erweislich, dass diese Herrlichkeit sich ohne Aufhören manifest gehalten habe; im Gegentheil zeigen uns die Nachrichten von der Uebertragung des heiligen Geräthes in den Tempel, von der Eroberung der Lade durch die Philister, dass dieses umwölkte Leuchten in der Regel latent gewesen sei und dass es einer für das Volk wichtigen Anregung bedurft habe, um manifest zu werden. Daher jener Zuruf: „Du über den Cherubim Wohnender, strahle hervor.“ Psalm 80.

164. Das Schicksal der von Moses errichteten Stiftshütte hängt mit jenem des Volkes Israel in der Richterzeit zusammen. Wir haben aus dieser ungefähr vierhundertjährigen Periode nur vom Anfang und Ende ausführliche Nachrichten, die dazwischen liegende Zeit kennen wir nur fragmentarisch. Die Bruchstücke, welche uns aus dieser Periode des Faustrechtes und der Fremdherrschaft erhalten sind, berühren die Religion nur im Allgemeinen, sie beschäftigen sich zunächst mit kriegerischen Ereignissen. Darum überrascht es uns nicht, dass

---

b) Indem die Wolke, welche das ganze Haus erfüllt (Vers 11), als synonym mit kabod, δόξα, „Herrlichkeit“ hingestellt wird, muss man an ein leuchtendes Gewölk, oder an eine Wolke denken, innerhalb welcher Lichtglanz eingehüllt ist, ohne ganz verborgen bleiben zu können. Die Bemerkung: lo jach'lu laamod le schareth (Vers 11), schliesst sich an die Warnung vor der Majestät der Schechinah-Wolke (Levit. 16, 2.) an.

über das Cultusleben und den Dienst des Altares nicht soviel berichtet wird, als man etwa wünschen möchte. Doch ist genug bewahrt, um die volle Wahrheit dessen zu bestätigen, was wir im Buche Exodus von der Stiftshütte lesen. Da der Stamm Ephraim, welchem Josue angehörte, durch die Verdienste seines Ahnherrn Joseph nach Moses den Prinzipat führte, wurde die Bundeslade mit dem Zelte in Siloh (שִׁילֹה), einem hochgelegenen Orte[c], acht Stunden oder vier deutsche Meilen nördlich von Jerusalem, sechs Stunden südöstlich von Sichem (Nablus) aufgestellt. Jos. 18, 1.[d]) Das somit fixirte Centralheiligthum wurde nicht nur durch Opfer und religiöse Uebungen, sondern auch durch Verhandlungen gefeiert, welche „vor dem Herrn" in Siloh geschahen. Jos. 18, 8. 10. Hier an der „Pforte der Stiftshütte" (פתח אהל מועד) wurden später wichtige Bestimmungen über den Grundbesitz sanktionirt. Jos. 19, 51. Man verwahrte sich feierlich dagegen, einen andern Altar aufzurichten: praeter altare Domini Dei nostri quod exstructum est ante tabernaculum ejus (לִפְנֵי מִשְׁכָּנוֹ). Jos. 22, 29.

Wenn die Regierungszeit Josue's 17 Jahre dauerte, so waren bei seinem Tode 57 Jahre seit der Errichtung der Stiftshütte am Sinai verflossen. Wer hat je über die Haltbarkeit eines Bretterbaues, der im Freien steht, bei Architekten oder einfachen Zimmerleuten sich einen Aufschluss geben lassen, ohne an dem längern Bestande der von Moses errichteten Bretterwände zu zweifeln? Die Vorhänge mussten in guten Zeiten schon nach ein Paar Jahren, die Decken sicher innerhalb eines Dezenniums mit neuen vertauscht werden. Damit hörte die Stiftshütte so wenig auf, Stiftshütte zu sein, wie der Tempel eben der Tempel blieb, obwohl man die Vor-

---

c) Vgl. Schegg, Gedenkbuch. II. 76. Robinson, III. 303 ff.

d) וישכינו שם את אהל מועד.

hänge öfters wechselte.[118]) Das Wesen der Stiftshütte bestand in der dreitheiligen Abgrenzung eines geweihten Platzes für den Brandopferaltar, den innern Altar mit dem Leuchter und Schaubrotetisch und endlich für die Bundeslade.

Um die heilige Stätte her mussten Wohnungen für die Priester errichtet werden und statt der metallenen Gestelle, auf denen die Bretterwand ruhte, musste man nach der Fixirung an einem Orte auf längere Zeit ein Mauerwerk anzuwenden sich genöthigt sehen. Das wird uns in einer Stelle der Mischnah versichert, welche für die Geschichte der Stiftshütte von grossem Werthe ist und nicht übersehen werden sollte.[119]) „Als man nach Siloh gekommen war, wurden die Höhen verboten; es war dort keine Bretterwand (לא היה שם תקרה), sondern von unten ein Bau von Steinen (אלא קיר של אבנים מלמטן) und Zeltdecken von oben. Das war nämlich ein Ruheort. Da wurden die allerheiligsten (Opfer) innerhalb der Vorhänge gegessen, die einfachen heiligen (Opfer) und der zweite Zehnt vor Aller Augen.“ (Sebachim, C. XIV. §. 6.) Wer kann das Naturgemässe dieser Angabe verkennen? Insofern das Heiligthum gemauerte Wände hatte, war es ein

---

118) Die grosse Decke, welche die Caabah verhüllt (Kisweh), wird fast alle Jahre mit einer neuen vertauscht. Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter. Bd. III. S. 108. — Wenn die Tempelvorhänge unrein wurden, wusch man sie; aber es wurden auch von Zeit zu Zeit neue angebracht, die man zur allgemeinen Ansicht ausstellte, ehe man sie an ihren Plätzen anbrachte. Maimonides, Kelê ha mikdasch. C. VII. §. 18. Vgl. unten §. 206 und Anm. 154 u. 156.

119) Ob Hr. K. H. Graf in der Abhandlung „de templo Silonensi“ diese Mischnah-Stelle benützt, weiss ich nicht; bei der spätern Abfassung seiner Schrift „Die geschichtlichen Bücher des alten Testaments“ (1866), in welcher er mit Bezugnahme auf jene Abhandlung die Stiftshütte ausführlich bespricht und deren Existenz bekämpft, vermisst man ungern die Rücksicht auf das von der Mischnah Mitgetheilte. Hat die Mischnah Recht, so fällt fasst alles von selbst weg, was Hr. Graf gegen die mosaische Stiftshütte vorgebracht hat.

„Haus Gottes“, insofern es oben offen und mit Zeltdecken bedeckt war, konnte es als Stiftshütte betrachtet werden.

Damit harmonirt vollkommen, was wir gegen das Ende des Buches der Richter, aber aus der ersten Richterzeit, lesen. Ein Levit geht mit seinem Weibe zum „Hause Gottes“ (Richt. 19, 18.) und das Heer der Israeliten, welches die Unthat der Benjamiten strafen will, holt beim „Hause Gottes“ (20, 18.) Rath, und hier beim „Hause Gottes“ (20, 26.) werden Opfer gebracht und andere Uebungen vollzogen, um Gottes Hülfe zu erlangen.

Am Ende der Richterzeit, unter dem Hohenpriester Eli, kommen die frommen Eltern Samuels regelmässig nach Siloh, um anzubeten und zu opfern dem Herrn der Herrschaaren (1 Sam. 1, 3.). Das Heiligthum, welches dort ist, wird als „Haus Gottes“ bezeichnet: Und sie (Anna, die Mutter Samuels) brachte ihn zum „Hause Gottes“ nach Siloh (1 Sam. 1, 24.). Ebenso drückt sich der Verfasser des Buches der Richter (XVIII, 31.) aus: Mansitque apud eos idolum Michae omni tempore, quo fuit domus dei in Silo.

Andererseits wird das in Siloh bestehende Heiligthum als Stiftshütte oder „Wohnung“ (מִשְׁכָּן) bezeichnet, wie das mosaische Zelt. Et repulit tabernaculum Silo (מִשְׁכַּן שִׁלוֹ). tabernaculum (אֹהֶל) suum ubi habitavit in hominibus (Ps. 78, 60.).

Das Unglück der Nation am Ende der Richterzeit brachte umsomehr eine Störung im Bestande der Cultusstätte hervor, da die zum Schutze in den Kampf mitgetragene Bundeslade von den Feinden erbeutet wurde. Das Zelt hat von nun an theilweise ein von der Bundeslade getrenntes Schicksal. Diese wurde zuerst in die Priesterstadt Beth-Schemes (1 Sam. K. 5 u. 6), dann nach Kirjath-Jearim gebracht, wo sie bis zu ihrer Uebertragung nach Sion durch David blieb (1 Sam. 6, 21. 7, 1 ff.). Hier fragt Hr. Graf: „Warum wurde sie nicht in die Stiftshütte gebracht, oder die Stiftshütte nach Kirjath-Jearim geholt? und wo waren die Priester, die Söhne Aarons, dass

man den Sohn Abinadabs zum Hüter der Lade weihen musste?" [a]) Nach Obigem war die mosaische Stiftshütte in dem Sinne eines tragbaren Zeltes längst ausser Gebrauch. Die Attribute, die Altäre, der Leuchter u. s. w., konnten transferirt werden und dieses geschah wirklich. Wer an die politische Verwirrung jener Zeit, an die sittliche Verwilderung im Priesterthum, an die Nothwendigkeit der Berufung einer neuen Familie für das Oberpriesterthum (1 Sam. 3, 11.) sich erinnert, der begreift das Unstäte, was sich in der nächsten Zeit hinsichtlich der Cultusstätte zeigt. Uebrigens ist wahrscheinlich bei der Weihung des Abinadab gar nichts Ausserordentliches geschehen, indem er geborener Priester war. Kirjath-Jearim ist nämlich wahrscheinlich identisch mit der Priester-Stadt Debir (Josue 21, 15. verglichen mit 15, 16. 49. Richt. 1, 11.). Siloh wurde jedenfalls jetzt verlassen. Samuel benützte seine Prophetenwürde unter anderem dazu, dass er an verschiedenen Orten opferte. Ein Theil des beweglichen Apparates muss ihm bei diesen Gelegenheiten gefolgt sein. Wie durch ihn zuerst ein Benjamite, dann David aus dem Stamm Juda als politisches Oberhaupt aufgestellt wurde, so rückte die Opferstätte nun in das Gebiet Benjamins herüber, während die Bundeslade im Stamme Juda war, in dem Gebiete, aus welchem sie nun bis zu ihrem Verschwinden bei der chaldäischen Invasion, nicht mehr weichen sollte. Als Opferstätte diente theils Nob [120]), theils Gibeon,

---

a) L. c. S. 52.

120) Nob, über dessen Lage Robinson II. 368 nichts zu bestimmen wagt, scheint das heutige Samuîl nordwestlich von Jerusalem, auf einer weithin sichtbaren Höhe, zu sein. Vermöge dieser Hochlage ist es eine ausgezeichnete Hochwarte oder Specula. Leicht ist darin das Mizpah zu erkennen. Dass hier Samuel begraben wurde, möchte durch den Namen, das noch gefeierte Samuel-Grab, und die Nachricht der Translation der Gebeine von da (s. Hieronymus bei Reland, S. 713) sicher stehen, wenn auch die Bedenken von Schwarz gegen die Identificirung dieses Ortes mit dem Ephraimitischen Ramathaim Zophim aller Berücksichtigung werth sein mögen (Schwarz, 121). War das Grab des

zwei Orte des Stammes Benjamin, welche nach der wahrscheinlichsten Bestimmung ihrer Lage nur eine halbe Stunde weit von einander lagen. Ist Kirjath-Jearim, wie von den neuern Geographen angenommen wird, das Kirjath-Aneb oder Abu-Gôsch der heutigen Araber, so war von der interimistischen Opferstätte zur Bundeslade ein Weg von einer leichten Stunde. Da Gibeon ebenso wie Debir eine Priesterstadt war (Jos. 21, 17.), so mag der Verkehr zwischen beiden Orten um so lebhafter gewesen sein, je mehr sich unter Samuel und David das Priesterthum aus seinem frühern Verfalle erhob; die vorzüglichste Station der Priester bildete sich indessen in Nob, das wir mit dem heutigen Samuil identificiren.

In Nob befand sich jedenfalls unter Saul die Opferstätte: hier war der Hohepriester Achimelech (1 Sam. 21, 2 ff.), hier wurde das Schwert Goliaths neben den Kleidern des Priesters aufbewahrt (das. Vers 10), hier verharrte der Idumäer Doëg im Dienste des Zeltes (נֶעְצָר לִפְנֵי יְהוָה), hier wurden auf Sauls Befehl 85 Priester getödtet (1 Sam. 22, 18.). Nob war zu einer Priesterstadt geworden (נֹב עִיר הַכֹּהֲנִים das.).

Von David wissen wir, dass er die Bundeslade nach Jerusalem übertrug, wo er ein eigenes Zelt über ihr errichtete (2 Sam. 6, 12 ff.). Dessen ungeachtet sehen wir, dass Salomoh beim Antritte seiner Regierung nach Gibeon geht, um dort

---

grossen Propheten hier, so war es ebenso natürlich, dass man diesen Ort „der Prophet“ Nabi, Nebo, corrumpirt Nôb nannte, wie es erklärbar ist, dass derselbe noch heute Samuîl heisst. Vergleicht man Esra II, 26. mit Nehem. XI. 31., so muss man נְבוֹ und נֹב für Synonyma halten. Vgl. 1 Sam. 21, 2. Von Gibeon (גִּבְעוֹן, diminit. von גֶּבַע, oder גִּבְעָה) scheint Kubêbeh „die kleine Kuppel“ die arabische Uebersetzung zu sein. Daher kommt der Name Kubêbeh öfters in Palästina vor. Der Ort, welchen die gegenwärtige Tradition für das *Κώμη Ἐμμαούς* (unterschieden von der Stadt *Ἐμμαούς*, griech. *Νικόπολις*) hält, wäre demnach zur Zeit Salomo's ein Heiligthum gewesen, das Gott selbst durch eine Offenbarung verherrlichte.

zu opfern (1 Kön. 3, 4 ff.). Die ältere Urkunde erläutert dieses durch die noch immer damals bestehende Unsitte, an verschiedenen Orten zu opfern. Davids Aufstellung der Bundeslade auf Sion hatte also nicht mit einem Male die Centralisation des Cultus durchzusetzen gesucht. Die jüngere Urkunde erklärt uns, wie gerade Gibeon von Salomoh durch Opfer ausgezeichnet wurde: „Denn dort war das Bundeszelt Gottes, welches Moses, der Knecht des Ewigen, gemacht hatte in der Wüste.“ Aber die Lade Gottes hatte David von Kirjath-Jearim heraufgebracht, indem David für sie eine Zurüstung machte; denn er spannte für sie ein Zelt aus in Jerusalem. Den ehernen Altar aber, welchen Bezalel, der Sohn Uri's, den Sohn Hurs vor das Zelt des Ewigen gesetzt hatte, den suchte Salomoh und die Gemeinde auf. Und Salomoh brachte dort auf dem ehernen Altar, der zur Stiftshütte gehörte, vor dem Angesichte Gottes tausend Brandopfer dar. (2 Chron. 1, 5.) Die Priester von Gibeon hatten also den ehernen Altar aus der alten Zeit bewahrt. Dass David ihnen diese Reliquie nicht entriss, hing vielleicht mit der damaligen Spaltung des Hohenpriesterthums zusammen (s. unten Abschn. V, K. 3). Der Rivalität der Ithamariden und Eleazariden entsprach das doppelte Heiligthum. Der Tempelbau machte dieser Zersplitterung ein Ende. Es ist nicht nur vom Altar von Gibeon nicht mehr die Rede, sondern auch das Zelt auf Sion verschwindet. Als der Tempel fertig war, „trugen die Priester die Lade des Bundes des Ewigen an ihren Ort in's Adytum (דביר) des Tempels, in's Allerheiligste, unter die Flügel der Cherubim.“ (1 Kön. 8, 6.) Die Chronik (2 Chr. 5, 4 ff.) bestimmt die Art der Translation etwas genauer: Es trugen die Leviten die Lade, und sie brachten die Lade und die Stiftshütte (אֹהֶל מוֹעֵד) und alle heiligen Geräthe hinein, welche in der Stiftshütte gewesen. Die Priester und die Leviten brachten sie (mit einander) hinein. Wie viel die Chronik zu der „Stiftshütte“ rechne, d. h. ob ausser den Altären, dem Leuchter, Schaubrotetisch und der

Lade auch Teppiche, oder gar Theile des alten Holzgerüstes verstanden werden sollen, ist nicht angegeben.

Es kann von nun an nur das letzte Schicksal der Bundeslade und einiger Theile der mosaischen Stiftshütte angegeben werden. Aus der Einleitung zum zweiten Buche der Maccabäer erfahren wir (2 Macc. 2, 4 ff.), dass der Prophet Jeremias zur Zeit, da die Chaldäer zum letzten Male der Stadt Jerusalem nahten und der Untergang des Tempels sicher schien, die Bundeslade sammt dem Rauchopferaltare und dem Zelte aus dem Tempel flüchtete und an einem Orte verbarg, „der unbekannt bleiben wird, bis Gott sein Volk wieder sammeln und ihm gnädig sein wird."

Hiemit stimmt die jüdische Tradition insofern überein, als kein Zweifel darüber bestehen kann, dass im zweiten Tempel die Bundeslade fehlte. (S. Mischnah, Joma V. 2.) Wohin aber die Lade und was dazu gehörte, gebracht wurde, darüber cursiren verschiedene Angaben.[d])

II. Der salomonische Tempel.

165. Wie die bewegliche Stiftshütte dem Wanderleben der Israeliten entsprach, so die Erbauung eines festen Tempels dem gesicherten Bestande des ganzen Lebens des Volkes. Seitdem David die Bundeslade auf den Berg Sion gebracht und Jerusalem zur Residenz erhoben, auch prophetische Zusicherungen darüber erhalten hatte, dass seine Dynastie dauerhaft sein würde, musste mit dem Plane einen festen Tempel zu gründen, auch die Wahl des Ortes entschieden sein; es konnte nur Jerusalem gewählt werden. (Vgl. Deuter. 12, 11. und Psalm 68, vulg. 67. V. 17.) So erhält Gott den Beinamen: „Der in Sion Wohnende" (Ps. 9, 12.). Das Gottver-

---

d) Man sehe die gelehrte Monographie von Johannes Buxtorf, historia arcae foederis. Abgedruckt in Ugol. thes. t. VIII. Das hieher Bezügliche S. 311 ff.

trauen hat daher in Sion seinen Ruhepunkt (Ps. 125, 1.); wie rings um Jerusalem her Berge sind, so ist Gott der Herr rings her um sein Volk. (Das. V. 2.)

Seine Grundlage sind heilige Berge, der Ewige liebt die Pforten Sions mehr, als alle Gezelte Jacobs. (Ps. 86 (87), 1 ff. Vgl. Ps. 85 (86), 2 ff.

Die engere Begrenzung des Ortes, welcher in Jerusalem als Tempelplatz gewählt werden sollte, scheint sich einerseits an die Ueberlieferung über die Opferstätte Abrahams, andrerseits an die Erscheinung eines Engels und des darauf folgenden Opfers Davids angeschlossen zu haben.[121]) Die Chronik sagt: „Und Salomon fieng an das Haus des Herren zu bauen zu Jerusalem, auf dem Berge Moriah, der David, seinem Vater gezeigt ward, an dem Orte, den David bereitet auf der Tenne des Ornan des Jebusiters.“ 2 Chron. III. 1.

Gegenüber dieser Auffassung der Chronik, wonach die Tenne Ornans mit dem Moriah Abrahams identisch ist, können die Ansprüche der Samariter und andere abweichende Ansichten über die Lage der Opferstätte Abrahams nicht ins Gewicht fallen. [122])

Um den Raum, auf welchem sich der salomonische Tempel erhob und welchen er mit seinen Vorhöfen bedeckte, genauer bestimmen zu können, wird es nöthig sein, von der Lage des zweiten oder bestimmter des herodischen Tempels Einiges hier zum Voraus festzuhalten und mit dem gegenwärtigen Harâm el scherîf in Beziehung zu setzen.

---

121) 2 Sam. 24, 16. David sieht den Engel auf der Tenne (גֹּרֶן) des Jebusiters Avarnah (אֲוַרְנָה) oder (אֲרַנְיָה) Aravnah, Aranjah, auch Ornan. Hier opfert David. Vers 25.

122) Nach John Mills, Three Months Residence at Nablus. London 1864. S. 37 (vgl. Sepp, architekton. Studien. S. 181), behaupten die jetzigen Samariter, Abrahams Opfer hätte auf dem Garizim stattgefunden. Mit den Abyssiniern haben auch andere Christen den Moriah in die Gegend unmittelbar östlich vom Kalvarienberg, also im Westen des Moriah, verlegt; s. Tobler, Golgatha. S. 382 und 532.

Dass im Tempel des Herodes sich der äussere Vorhof nach Süden, Osten und Westen bis an die Grenze des Harâm ausdehnte, ergiebt sich aus den noch übrig gebliebenen Resten der alten Mauer (auf Tafel I von *E* bis *Bb*). Der Teich Israin (Tafel I lit. *k*), von den Pilgern öfters Bethesdateich genannt, und die südliche Felsenwand (Tafel I lit. *a*) am sogenannten Palaste des Pilatus bildet jedenfalls die äusserste Grenze gegen Norden. Ueber diese Linie kann der Vorhof weder am nachexilischen, noch am salomonischen Tempel ausgedehnt gewesen sein.

Da es, wie wir sehen werden, selbst beim zweiten Tempel schwierig ist, genau anzugeben, wie viel von dem Nordraum zum Vorhofe des Tempels, wie viel andrerseits zum Hofe der Burg Antonia gehöre, so müssen wir für den salomonischen Tempel uns ebenfalls damit begnügen, zu wissen, dass die Nordgrenze nicht über jenen Teich (*k*) und jene Wand (*a*) hinausgegangen sei.

Die Hochfläche, auf welcher sich jetzt der grosse muhammedanische Dom das „Felsens“ erhebt[a]), muss sowohl den salomonischen, als den nachexilischen Tempel getragen haben.

Die Frage ist nur die, ob sich dessen Vorhöfe nach Osten, Süden und Westen ebensoweit erstreckt haben, wie die gegenwärtige Umfassungsmauer.[b])

Zwei sehr bedeutende Archäologen, die an Ort und Stelle wiederholte Untersuchungen vorgenommen haben, Consul Rosen und Graf von Voguë, wollen dem äussern Vorhofe des salomonischen Tempels einen sehr bedeutenden Theil der gegenwärtigen Harâm-Fläche nach Süden und zum Theil nach Osten absprechen. De Voguë zieht vom jetzigen Sinseleh-Thor eine Linie nach Osten[c]), um die Südgrenze des äussern

---

a) Auf Tafel I von 8 bis 18 und 13 bis 16.

b) Sie ist auf dem Plane Tafel I mit *AAA* bezeichnet.

c) Auf unserm Plan von *G* nach *n*.

salomonischen Vorhofs zu bestimmen. Rosen will auch nach Osten hin die Grenze des salomonischen Vorhofes bedeutend hereinrücken.[d]) Beide nehmen an, dass die grossen Substructionen, welche gegenwärtig noch die Südostecke der Harâm-Fläche stützen[e]), nicht von Salomo, sondern von Herodes herrühren.

Wir sehen uns bei aller Hochachtung gegen die Verdienste beider Gelehrten um die Topographie des Tempels genöthigt, gegenüber von Beiden die Behauptung zu vertreten, dass die eben berührten Substructionen im Wesentlichen salomonisch sind und dass der salomonische Tempel so gut wie der herodische, nach Süden, Osten und Westen die nämliche Ausdehnung hatte, wie die gegenwärtige Harâm-Fläche. 1) Sobald auf Moriah ein Tempel erbaut wurde, bildete seine östliche Umfangsmauer zugleich die Stadtmauer. Diese konnte aus Rücksicht auf die Sicherheit der Stadt nie weit von dem Abfalle des Kidronthales[f]) weggerückt werden. 2) Josephus führt die Substructionen, welche auf dem unebenen Terrain des Hügels Moriah eine erweiterte Fläche herstellen sollten, auf Salomon zurück. (S. Antiq. XV. c. 11. §. 3. Tauchn. t. III. p. 379. und Antiq. VIII. c. 3. §. 9.) 3) Man kann unter der salomonischen Säulenhalle des neuen Testaments (Joh. 10, 23. Apg. 3, 11. 5, 12.) kaum eine andere, als diejenige verstehen, welche Josephus die königliche nennt. Das war aber die südliche Halle des herodischen Tempels. 4) Die gedrückten Verhältnisse, unter denen der nachexilische Tempel erbaut wurde, gestatteten keine grossartige Erweiterung des Planes mit Substructionen, welche nur zur Zeit der Blüthe des Reiches möglich waren. Wäre dieses Werk nicht aus der vorexilischen Periode dagewesen, so wäre es nach dem Exile nicht entstan-

---

d) Etwa von *B A* nach *n* 9.
e) Im Winkel von *A C* nach *n*.
f) S. auf dem Plan *B b* bis *B*.

den; der arme Serubabel konnte es nicht aufrichten.[g]) Würde Herodes der Urheber dieses Unterbaues sein, so konnte Josephus unmöglich denselben dem Salomon zuschreiben. Dass die gegenwärtige Bauart der Pfeiler und Bogen des Stützbaues theilweise den griechischen und römischen Styl verräth, wird aus den Reparaturen des Hohenpriesters Simon, den grossartigen Reconstructionen des baulustigen Kaisers Justinian und vielleicht auch aus herodischen Reparaturen sich erklären lassen. 5) Wir werden sehen, dass die biblischen Notizen, welche wir über den salomonischen Tempel haben, im Wesentlichen dieselbe Abgrenzung und Construction der Südseite voraussetzen, wie wir sie für den zweiten Tempel anzunehmen haben.

Die Bestimmung der Nordbegrenzung hängt zum Theil mit der Frage von dem äussern Umfang der vorexilischen Stadt ab. Wir unsererseits stellen uns unter dem Millo des davidischen und salomonischen Jerusalem die ganze Reihe von Festungswerken vor, die den nicht durch Thäler geschützten Theil von Jerusalem zu schützen hatten. Vom Damaskus-Thor wird die Mauer mit ihren Thürmen sich bis an den Israinteich gebogen haben und wahrscheinlich an der Stelle der nachmaligen Antonia in ein Fort übergegangen sein. Ob aber innerhalb dieser Grenze noch eine eigene Tempelmauer gegen Norden bestanden habe, lässt sich nicht errathen.

166. Nach dieser Erörterung über die Grundfläche, welche der salomonische Tempel einnahm, wird es, ehe wir auf die Beschreibung des Gebäudes im Einzelnen eingehen, angemessen sein, zu sehen, was sich über die Bauart desselben im Allgemeinen sagen lässt.

Hiebei ist es, wie in vielen Fragen des Alterthums, leichter zu bestimmen, welche Vorstellungen auszuschliessen, als welche zuzulassen seien. Dass nicht nur die Copien der

---

g) Der Hohepriester Simon scheint an diesen Stützbau Reparaturen vorgenommen zu haben. Sirach 50, 2.

Paläste und Kirchen aus dem Zeitalter von Louis XIV., welche in manchen älteren Bibelillustrationen erscheinen, sondern auch jene Pavillons abzuweisen sind, die mit quadratischen Fenstern aufs Freigebigste versehen, uns in gewissen Werken der neuesten Zeit entgegentreten, kann nicht einen Augenblick zweifelhaft sein. In welcher Art aber der ägyptische mit dem phönizischen Styl ausgeglichen wurde und wie weit der altassyrische bereits einen Einfluss üben konnte, ist nicht möglich, genau zu bestimmen.

Nach einer Stelle der Chronik (1 Chr. 28, 11.) könnte man an einen ganz unabhängigen Baustyl denken, der aus Davids kunstsinnigem Geiste entsprossen wäre: „Es gab aber David seinem Sohne Salomoh den Abriss (תַּבְנִית) der Halle und des Tempels und der Zellen . . . und der Vorhöfe u. s. w.

Dieser Plan wird indess zunächst dafür gesorgt haben, dass die Grundzüge der Stiftshütte beibehalten und eine Nachahmung der heidnischen Tempel in der Gliederung vermieden wurde, den Styl im Ganzen scheint jene Stelle nicht zu berühren.

Der von David entworfene Plan schliesst nicht aus, dass die Architektur sich an phönizische, oder ägyptische Vorbilder angelehnt habe. Ein ausgezeichneter Archäolog spricht sich hierüber so aus: „Der salomonische Bau hatte das Charakteristische der assyrischen und der ägyptischen und der phönizischen Architektur an sich, ohne selbst im assyrischen oder ägyptischen Style, geschweige denn nach einem solchen Vorbilde erbaut zu sein. Er zeigte in seinem Grunde und Aufrisse und, wie es scheint, selbst in der äussern Form die Festigkeit und das Geheimnissvolle des ägyptischen Tempels, in seiner innern Ausschmückung den Reichthum und die Pracht der phönizischen, in seinem Gesammtcharakter das Terassenförmige und Himmelanstrebende der babylonischen und medisch-persischen Architektur.“ [123]) Das genüge über den Styl.

---

123) Dr. Franz Streber, über die Vorhalle des salomonischen Tempels. München 1850. S. 50.

167. Die genauere Bestimmung der Durchführung des Baues im Einzelnen und Ganzen hat bei der Schweigsamkeit und Dunkelheit der Quellen nicht geringe Schwierigkeit. In der Bibel liegt uns ein doppelter Bericht vor: 1 Kön. K. V—VII. 2 Chron. K. II—VII, 10. Dazu in beiden Büchern die Stellen über die Vorbereitungen Davids zum Tempelbau. Flavius Josephus ergänzt seinen in Antiq. VIII, 3. vorliegenden Bericht über den salomonischen Tempel nachträglich durch Bemerkungen bei Gelegenheit der Darstellung des serubabelischen Ant. XI. 4. und herodischen Ant. XV. C. XI., dann bell. V. 5.

Die Ezechielische Vision von einem neuen Tempel wird sich zum Theil auf die Anschauung des salomonischen Baues stützen und kann wesentliche Dienste leisten, ist jedoch natürlich mit Vorsicht anzuwenden.

Manche zerstreute Notiz ergänzt das Material, welches in den unten beim zweiten Tempel zu nennenden Schriften bald mehr, bald minder vollständig benützt wurde. Zu den bedeutendsten Materialien ausser der Bibel und Josephus gehören die Auszüge, welche Alexander Polyhistor zur Zeit Sulla's in Rom aus dem Werke des jüdischen Geschichtsschreibers Eupolemos machte. Dieser lebte um 130 v. Chr. in Aegypten. Eusebius hat seiner Praeparatio Ev. sehr beträchtliche Excerpte aus Alexander und durch diesen aus Eupolemos aufbewahrt.[124])

Man wird von der ältern Literatur zunächst nur das erwarten dürfen, dass sie vorzüglich hinsichtlich der Geräthe und innern Einrichtung des Tempels tüchtig vorgearbeitet hat. Doch auch hier hat der Mangel an Kenntniss der Ueberreste der ägyptischen und assyrischen Kunst bedeutende Missverständnisse herbeigeführt.

---

124) Praep. Ev. l. IX. c. 17 ff. Ed. Migne, opera Eusebii Caes. t. III. p. 765 ff. Auch unter den Fragmenten von Alex. Polyhistor bei Car. Müller, Fragmenta. t. III. p. 225 ff.

Soweit die Darstellung des Tempels mit der Terrainfrage zusammenhängt, muss alles von vorne und neu untersucht werden.

168. So scharfsinnig Calmet vor mehr als einem Jahrhundert die Textstellen combinirte, musste er doch in nicht wenigen Fällen irren, da ihm eine richtige Terrainkenntniss fehlte. Der sorgfältigste Commentar der betreffenden Stellen in den Büchern der Könige, welchen wir aus der neuesten Zeit haben, von Thenius, konnte in der Disposition des äussern Umfanges schon darum das Richtige nicht überall treffen, weil er den Palast Salomo's mit ältern Erklärern westlich vom Tyropöonthale setzt.

Es ist nicht zu bestreiten, dass hier die Hasmonäer einen Palast hatten (Josephus, Ant. XX. 8. 11.). Man wird ferner annehmen müssen, dass hier der „obere" Palast (Neh. 3, 25.) lag. Daher mag es kommen, dass die gegenwärtigen Juden in Jerusalem die spanische Synagoge am Ostabhange des Sionberges als die Stelle des Palastes ihrer alten Könige bezeichnen. Mir wurde, als ich jene Synagoge besuchte, dasselbe versichert.[125])

Wie immer es sich hiemit verhalten mag, der Palast, welchen Salomo für sich und seine ägyptische Gemahlin baute, lag hart an der südlichen Tempelmauer, doch gegen die Westecke hingerückt, auf dem Ophel.[126]) Von diesem Palaste aus konnte man aus dem gegenwärtigen Marienbrunnen stets frisches Wasser, wenigstens zum Waschen, schöpfen, die Substructionen an der Südostecke konnten als Stallung benützt werden, wie denn noch die

---

125) Schwarz, das heilige Land, S. 235, und Tobler, Topographie, I. 616, sprechen von dieser Synagoge, ohne jene Sage zu erwähnen.

126) Auf dem Plane Tafel I ist der salomonische Palast an der Südwestseite des Tempels durch pqr angedeutet. Lit. p bezeichnet den Raum für den Thronsaal und Gerichtshof des Königs, q die eigentliche Residenz des Königs, r das Harem. Vgl. 1 Kön. 7, 1 ff.

Sage hieher oder in die Nähe den „Stall Salomo's" verlegt. Ich gestehe indess, dass diese und ähnliche Umstände nicht hingereicht hätten, diese Frage, die bis zu meiner Anwesenheit in Jerusalem eine offene für mich war, in einer bestimmten Weise zu beantworten. Da ich aber sah, wie an diesem heitern und sichern Orte sich sogleich die fränkischen Könige niederliessen, bis sie den Tempelherren wichen, da ich erwog, wie die weiter unten in Betracht zu ziehende Nachricht von der Revolution unter Athalia voraussetzt, dass die Königin auf dem Ophel, hart an der Südmauer des äussern Vorhofes wohnte, entschied ich mich dafür, den Palast Salomo's südwärts unter den Tempel, auf den Ophel zu verlegen. Es kommt hinzu, dass der Schluss der Beschreibung von dem Bau des salomonischen Palastes unverständlich ist, wenn nicht angenommen wird, dass die Wohnung der Tochter Pharao's unmittelbar an den grossen Vorhof des Tempel angestossen habe. (1 Kön. VII. 7—11.)[127])

169. Wenn man erwägt, welche Vorbereitungen David zum Bau getroffen, welche Reichthümer er seinem Nachfolger hinterlassen, wie er ihm den Antrieb und den Plan zur Ausführung als Erbe übertragen habe, so könnte man diesen Bau mit ebenso gutem Rechte den Davidischen, wie den Salomonischen nennen. Indessen hat Salomo das Verdienst der Ausführung.

Dem reichen Material fehlte Bauholz, namentlich Cedern, dem Ganzen kundige Werkleute. Beides erhielt Salomo aus dem damals blühenden Tyrus, wo Hiram herrschte und das mit David geschlossene Freundschaftsbündniss mit dem Nachfolger fortsetzte. War er doch der einzige Fürst weit umher,

---

127) Wenn Thenius zu 1 Kön. 7, 1—11. S. 95 hervorhebt, dass Josephus Ant. VIII. 5. 2. den Palast als *ἄντικρυς ἔχων ναόν* bezeichnet, so sieht Jedermann, dass diese Bezeichnung auf die von uns angenommene Lage auf dem Ophel vollkommen passt. — Man sehe auch die von Ewald (Gesch. III. S. 317. 2. Aufl.) beigebrachten Gründe für die Lage des Königspalastes südlich vom Tempel.

welchen der hebräische Eroberer unangetastet gelassen hatte.[128]) Der tyrische König schickte einen ihm gleichnamigen Künstler 'Hûram (חוּרָם)[129]), natürlich begleitet von einer entsprechenden Anzahl von Handwerkern, Steinmetzen u. dgl. Das auf dem Libanon gehauene Cedernholz wurde auf dem Meere bis Joppe, von da an durch die geeigneten Transportmittel bis Jerusalem gebracht. In den Steinbrüchen — nicht des Libanons, sondern in der Nähe von Jerusalem selbst[130]) — arbeiteten besonders Leute aus Byblos (גִּבְלִים, 1. K. V. 32.) neben Hebräern. Zu den schweren Arbeiten wurden besonders Proselyten (גֵּרִים, 2 Chron. II. 16.) verwendet. 70,000 davon waren Lastträger, 80,000 brachen und behaueten Steine, 3,600 übten das Amt von Aufsehern. (2 Chr. II. 17.) Am Jordan wurde eigens eine Giesserei errichtet, welche die metallenen Kunstwerke lieferte.[131])

Im Frühling (im Monat Ijar) des Jahres 492 seit dem Auszuge aus Aegypten, von der Schöpfung Adams i. J. 3102 wie Josephus berechnet, wurde der Bau begonnen. Ant. VIII. 3. 1. Nach 1 Kön. VI. 1. begann der Bau im 480. Jahre seit dem Auszuge.

Die Dauer von sieben Jahren[132]) für den ganzen Bau ent-

---

128) Vgl. Movers, die Phönizier. II. Bd. I. Thl. 1849. S. 333. 'Hirôm ist hebräische, 'Hiram aramäische Form desselben Namens.

129) Er nennt ihn seinen „Vater" אָבִי. 2 Chron. II, 12. Vgl. 1 Kön. VII. 14. Dass die Mutter dieses Künstlers auf der einen Seite dem Stamme Dan, auf der andern dem Stamme Naftali zugewiesen wird, ist kein Widerspruch, denn das obere Dan wird als Bestandtheil von Naftali betrachtet.

130) Aus 1 Kön. V. 18., wo von der Arbeit der syrischen und hebräischen Werkleute in Holz und Stein gesprochen wird, darf man nicht schliessen, dass Steine vom Libanon gebracht wurden.

131) Zwischen Sukkoth und Zeredath (2 Chron. 4, 17.), also in der Gegend von Scythopolis.

132) 1 Kön. VI. 38. Anno quarto (der Regierung Salomo's) fundata est domus domini in mense Zio (זִוְ) et in anno undecimo mense Bul, ipse est mensis octavus perfecta est domus ... aedificavitque eam annis septem (2 Chron. 3, 2. 2 Chron. V. 2.) ... In die solemni mensis Septimi.

spricht der Grossartigkeit des Werkes, wenn man die Zahl der dabei aufgebotenen Arbeiter in Anschlag bringt.

170. Wir beginnen mit der äussern Ringmauer und deren Thoren und dem davon eingeschlossenen grossen, oder äussern Vorhofe mit Bezugnahme auf das oben im Allgemeinen über die Ausdehnung der Tempelarea Gesagte. Die Mauer, welche diesen Vorhof umzog, war theilweise nothwendig zugleich Stadtmauer; unstreitig war dieses nach Osten hin der Fall; wie weit auch nordwärts und südwärts, muss eine nähere Untersuchung zeigen. Die beiden Geschichtsbücher sprechen an den Hauptstellen von diesem äussern Umfang gar nicht. Wir wenden uns zunächst an Ezechiel, aber mit Vorsicht, denn sein Tempel ist eine Restauration in der Vision.

Er schweigt von Pforten der Westmauer, weil ihm (in K. 40.) zunächst darum zu thun ist, die schöne Harmonie zwischen den Thoren des äussern und innern Vorhofes nachzuweisen. Nun war aber der innere Vorhof nach Westen hin geschlossen, ohne Thor. Darum fiel die Veranlassung weg, von dem Westthore, oder den Pforten gegen die Stadt hin zu sprechen. Dagegen erhalten wir durch diese Schilderung von der Pracht, Grösse und Festigkeit der Thorbauten nach Ost, West und Süd einen hohen Begriff. Der Vorhof ist, wenigstens an den Thoren, nach Ezechiel gepflastert (40,17.18.). An der Mauer hin liegen verschiedene Kammern oder Säle (לשכות). Ezechiel zählte deren dreissig. (40, 17.)

Wie viel wir von diesen Angaben festhalten können, hängt von bestimmten historischen Zeugnissen ab. Ein solches finden wir, ausserhalb der Beschreibung des Tempelbaues, in der Chronik.

171. Die Chronik enthält gegen das Ende des ersten Buches (1 Chr. 22 ff.) mit verschiedenen Nachrichten über die letzten Verfügungen Davids bekanntlich sehr genaue Angaben über die Dienstordnung und Stammeseintheilung der Priester und Leviten. Bei Gelegenheit dieser für die Nachkommen Levi's

wichtigen Auseinandersetzung kommt eine Notiz über die Wachtposten der Leviten im Tempel vor (1 Chr. 26, 12 ff.), welche hieher gehört.

Es werden sechs Thore angegeben, an welchen die Leviten Wache zu halten hätten. 1) Eines gegen Osten. 2) Eines gegen Norden. 3 u. 4) Zwei gegen Süden. 5 u. 6) Zwei gegen Westen.

Man darf diese Thore nicht am innern Vorhofe suchen, denn dort war entweder keine Wache, oder sie wurde von den Priestern versehen. Das eigentliche Ostiariat war Sache der Leviten.[133]) Das Ostthor war durch sechs Leviten, also am stärksten bewacht; was durch die Lage desselben sich vollkommen erklärt. (l. c. V. 14. 17.) Ausgezeichnet war auch die Wache gegen Norden, vier Leviten sollten hier bei Tage wachen (V. 17.). Wie klein auch dieses Nordthor sein mochte, so war auch dieses wahrscheinlich zugleich Stadtthor. An der Südseite werden zwei Wachtposten unterschieden; der Eine steht einfach: „gegen Süden" (נֶגְבָּה), der Andere „am Hause Asuppim" (בֵּית הָאֲסֻפִּים).

Asuppim wird nicht als Vorrathskammern aufzufassen sein, wie der Ausdruck von Gesenius[a]) u. A. genommen wird, denn wir sehen, dass nach den Wächtern am Beth-Asuppim die Hüter der Vorraths- und Schatzkammern eigens aufgeführt werden.[b]) Es ist zu beachten, dass an einer frühern Stelle (1 Chr. 23, 4.) der allgemeine Name der levitischen Thorhüter Schoare ha sippim (שֹׁעֲרֵי הַסִּפִּים) ist: „Wächter der Thorhallen" [c]) Die Asuppim werden also eine ausgezeichnete,

---

133) Vgl. die Notiz der Mischnah über die Tempelwache der Priester und Leviten nach dem Exile. Middoth I. 1.

a) אָסַף heisst allerdings „sammeln"; aber יָסַף heisst „hinzufügen"; davon wird das syrische אסף, vestibulum, podium, kommen.

b) עַל אוצרות בית האל, 1 Chr. 26, 20.

c) סִפִּים, סַף ist nicht die Schwelle der Thüre, sondern der freie

mehrfache Thorhalle auf der Südseite sein. Der Name passt auf die dreifache Pforte gegen die Südostecke hin.[d]) Wir dürften also vermuthen, dass dieser dreifache Aufgang im Wesentlichen schon dem salomonischen Tempel angehörte. Dann mag das andere Thor, welches einfach als „gegen Süden hin" bezeichnet wird, mit demjenigen übereinstimmen, welches jetzt unter der Aksa-Moschee sichtbar ist.[e]) Es muss demnach nahe an der Königsburg gewesen sein.

Dass auf der Westseite zwei Thore zu behüten waren, geht aus der Vergleichung von V. 16 mit V. 18 hervor. Beide waren offenbar nahe beieinander, so dass eine Wache der andern gegenüber stand. (V. 16 Custodia contra custodiam.) Es macht hiebei Schwierigkeit, dass es scheint, als wenn der ganze Platz um diese Thore herum den Namen Parbar führe (V. 18. Anfang לַפַּרְבָּר לַמַּעֲרָב), wie denn der gleiche Name im ältern Buche beide Thore, oder den Platz um sie her bezeichnet.[134])

Raum im Thoreingang, an welchem die Wache Platz hat, wie mit Fürst s. v. סַף festzuhalten ist.

d) S. Tafel I *C*.

e) Daselbst lit. *D*.

134) 2 Kön. 23, 11. „Und er schaffte die Rosse ab, welche die Könige von Juda der Sonne geweiht hatten, am Eingange zum Hause des Herrn, bei dem Saale des Eunuchen Nethan-Melech, der im Parvarim liegt." Das Wort פַּרְבָּר, פַּרְוָרִים klingt nicht semitisch. Es ist längst mit dem persischen Farwâr (فروار), coenaculum, domus aestiva, zusammengestellt worden. Wäre Parbar der Name eines Thores, so könnte man das altpersische Parôbereya „mit Kupfer versetzt" herbeiziehen. Vgl. Justi, Handb. der Zendspr. S. 187. Oder wollte man einen Thornamen aus dem Aegyptischen herleiten, so könnte man an Pe-ro-ouro „Königspforte" denken. Allein es muss vor allem festgehalten werden, dass Parvarim, Parbar eine Gegend, ein Platz im Tempelvorhof, oder ein Gebiet der Stadt ist. Ferner darf nicht in Zweifel gezogen werden, dass im spätern hebräischen Sprachgebrauch (s. Buxtorf) Parvar soviel wie „Villa, Vorstadt" ist. Man möchte geneigt sein, hiebei an das koptische erbe „villa" zu denken, was vielleicht dem Ortsnamen Arab

Gehen wir von dem deutlichern Punkte aus, so finden wir jedenfalls ein Thor, das mit einem ansteigenden Wall, oder einer Brücke in Verbindung steht — Mesillah heisst Hochweg, Gang, Steig, Aufgang. — Nun ist in jüngster Zeit in der Nähe des sogenannten Teiches Obrak (d. h. El borak) an der Westmauer ein ähnlicher Ansatz zu einem Brückenbogen entdeckt worden, dergleichen man in der Nähe des Klageortes der Juden, mehr nach Süden, schon seit Jahren kennt. Der Entdecker des letztern begnügt sich damit, die Thatsache hervorzuheben. Jeder, der einige Zeit in Jerusalem verweilte, umsomehr ein gelehrter Consul, muss einsehen, dass das gegenwärtige Silseleh-Thor, welches über dem neugefundenen Brückenüberreste liegt, der Strasse gegenüber steht, die von jeher eine der bedeutendsten in Jerusalem gewesen sein muss und die sich im Wesentlichen immer in gleicher Richtung gegen den Tempelplatz gewendet haben muss. Ungefähr gegenüber dieser Strasse muss immer der westliche Haupteingang gewesen sein. Vielleicht ist der gegenwärtige Name des Thores (silseleh) nichts, als eine Arabisirung des alten Namens Me-sillah, wofür silselah (סלסלה) eine mögliche, obschon nicht wirklich nachweisbare Form ist.

Das zweite, minder bedeutende Thor scheint mit dem Namen schallecheth (שַׁלֶּכֶת) bezeichnet zu werden. (V. 16.) Der Name heisst „Niederhauen, Fällen“ in der Anwendung auf Bäume Is. 6, 13. Möglich, dass man in der letzten Zeit

---

(Josue 18, 52.), wo nicht auch Kirjath-Arbe zu Grunde liegt. Parbar, Parvarim wird demnach jenen Theil Jerusalems bezeichnen, welcher zwischen dem Tempel und zwischen Sion lag, also die Anhängsel des später sogenannten Tyropoeon-Thales. Es mögen sich da für den Bedarf des Opfercultus, wie zur Lieferung von Milch, Fellah's — ähnlich unseren städtischen Milchmännern — angesiedelt haben, welche von den hellenistisch gebildeten Juden fast idyllisch, oder homerisch *Τυροποιοί* „Käsebereiter“ genannt wurden, während sie in der That wahrscheinlich nichts anderes waren, als arme Bauersleute, Parvarim oder Kefarim, כְּפָרִים. Vgl. unten Anm. 166, c.

vor der Zerstörung des Heiligthums durch die Chaldäer mit diesem Namen die Erinnerung an den Eifer des Königs Josias festhielt, welcher hier die Sonnenrosse seiner Vorgänger zerstörte (2 Kön. 23, 11.)[135])

Vor der Hand ist es nicht thunlich, die Einzelheiten, die sich auf die Thore der äussern Tempelmauer beziehen, noch genauer zu bestimmen, als wir eben versucht haben; jedenfalls wissen wir aber, dass der ganze äussere Vorhof des salomonischen Tempels von einer Mauer umzogen war, die mehrere sehr bedeutende Thore hatte. Wenn daher Josephus an einer Stelle zu sagen scheint, dass der Tempelplatz nach Osten hin durch eine Mauer mit Arkaden abgegrenzt wurde, dass er aber nach den andern Seiten hin „nackt", d. h. offen war, (Bell. V. 5. 1.) so muss da ein Missverständniss obwalten.[136]) Anderswo sagt dieser Geschichtsschreiber zuerst (Antiq. VIII. 3. 9.), dass der ganze innere Tempelvorhof, welcher die Gestalt eines Viereckes gehabt habe, von grossen und breiten Arkaden umzogen gewesen sei. Hohe Pforten hätten sich nach den vier Weltgegenden den Eintretenden geöffnet. Nachdem er dann von dem hohen Bau der äussern Umfangsmauer gesprochen, fügt er bei, dass Doppelhallen[a]) mit hohen Säulen von Monolithen, mit einem Cederngebälk darüber, das Ganze umzogen hätten. Das stimmt mit unserer bisherigen, der Bibel entnommenen Darstellung ganz überein. Nur in Einem Punkte weicht Josephus ab; er sagt, die Thore des

135) Wir denken uns das Thor Schallechet entweder an der Stelle des spätern Thores an der Brücke über das Tyropöon (lit. *E*), oder identisch mit dem Stiegenthor *F*, also auch theilweise mit Parbar. Früher dachten wir bei שַׁלֶּכֶת an das مسالك المياه „Wasserleitung". Allein diese ging durch das Mesillah-Thor.

136) S. unten beim zweiten Tempel, wo wir für *γυμνός* an der angeführten Stelle *κρημνός* vorschlagen.

a) *Στοαὶ διπλαῖ.* Vgl. die „Reihen" שְׂדֵרוֹת, 2. Kön. 11, 15. worüber sogleich das Nähere.

äussern Vorhofes wären silbern, d. h. mit Silberplatten bedeckt, die des innern golden (d. h. etwa von Kupfer und vergoldet) gewesen. Die Chronik weiss nichts von silbernen Pforten des grossen Vorhofes. Sie sagt ausdrücklich (2 Chr. 4, 9.): „Und er machte den Vorhof der Priester und den grossen, d. h. den äussern Vorhof und (er machte) dem Vorhofe Thore und er überzog ihre Thore mit Kupfer.“ Nimmt man an, dass die Chronik von den Thoren beider Vorhöfe spreche, so mag man, um die goldenen Pforten des innern Vorhofes bei Josephus zu retten, in Gedanken eine Vergoldung hinzufügen; silberne Thore für den äussern Umfang kommen nicht zum Vorschein.

Noch ist zu bemerken, dass unter den Thoren dieser äussern Mauer das nördliche einmal als „das obere Thor Benjamins im Tempel“ vorkommt.[b]) Es kann kaum anderswo an der nördlichen Grenzlinie gewesen sein, als in der Gegend der nachmaligen Burg Antonia;[c]) daher das „obere“ Thor.

Es scheint, dass das „Thor Benjamin“, an welchem Jeremias festgehalten wurde, da er in seine Vaterstadt Anathot gehen wollte (Jer. 37, 13.), von dem Tempelthore Benjamin verschieden ist und in der Stadtmauer, oder im Burgumfange (gegen *g h* etwa), lag.[137])

172. Schritt man über den äussern Vorhof gegen die Mitte des Raumes, so kam man an eine zweite Vorhofmauer (*ἐν τετραγώνῳ σχήματι*), welche ein Quadrat bildete. Grosse und weite Säulengänge waren hier (von innen) angebracht. Vier Pforten, nach den vier Weltgegenden mit goldenen (d. h. vergoldeten, s. 2 Chron. 4, 9.) Thoren geschlossen, vermittel-

---

b) שַׁעַר בִּנְיָמִן הָעֶלְיוֹן אֲשֶׁר בְּבֵית יְהוָה, Jerem. 20. 2.

c) Wir dürfen ungefähr auf lit. *c* des Planes, Tafel I, hindeuten.

137) Der Hof „der Warte“ חצר המטרה, in welchem Jeremias längere Zeit gefangen war (Jer. 39, 15., vgl. 32, 2. 8. 12. 33, 1. 37, 21. 38, 6. 13.), wird nicht an der Stelle der nachmaligen Antonia, sondern nach Nehem. 3, 25. beim „obern Palaste des Königs“ am Ostabhange des Sion zu suchen sein.

ten den Verkehr zwischen dem äussern und innern Vorhofe. (Jos. Ant. VIII. 3. 9.). In diesen Vorhof gingen „vom Volke alle Jene ein, die sich durch Reinheit und Beobachtung der Gesetzesvorschriften auszeichneten," sagt Josephus, welcher auch weiter bemerkt, innerhalb dieser zweiten Ringmauer sei ein Gitter angebracht gewesen, drei Ellen hoch, das dem Volke die Annäherung an den Tempel verwehrt habe.[138])

Wird die Unterabtheilung, welche diese unsern Speise-Gittern vergleichbare Einzäunung bildete, nicht berücksichtigt, so haben wir im salomonischen Tempel zwei Vorhöfe: den äussern, welcher dem Lager der Israeliten und den innern, welcher dem eigentlichen Vorhofe des heiligen Zeltes entspricht. Wenn die Chronik sagt: Fecit autem atrium sacerdotum (חצר הכהנים) et basilicam grandem (והעזרה הגדולה) et ostia in basilica quae texit aere (2 Chron. 4, 9.), so werden wir, wie schon angedeutet wurde, die Ausgleichung mit Josephus darin finden können, dass die ehernen Thore vergoldet waren. Der grosse Vorhof wird hier im Gegensatze zum Vorhof der Priester zu nehmen sein. Bei Ezechiel — nicht in der Vision vom idealen Tempel, sondern in einem Gesichte, das dem Propheten in den noch bestehenden salomonischen Tempel versetzt — wird ein äusserer und innerer Vorhof unterschieden.[139])

Vom innern Vorhofe spricht die Stelle 1 K. 6, 36. Et aedificavit atrium interius tribus ordinibus lapidum politorum et uno ordine lignorum cedri.[a])

---

138) *Γεῖσον μὲν κατὰ τὴν ἐπιχώριον γλῶτταν, θριγκὸν δὲ παρ' Ἕλλησι λεγόμενον.* Dass *γεῖσσος, γεῖσον* im Sinne von Wetterdach, Schutzdach im Griechischen gebräuchlich sei, lehrt jedes Lexikon. Soll es ein semitisches Wort sein, so bietet sich das arabische 'hâg'izon dar, was Brustwehr, parabet, heisst.

139) Ezech. X. 3. החצר הפנימית und V. 5. החצר החיצונית. Eine engere Bedeutung hat bei Ezechiel עֲזָרָה in der Vision 43, 14.

a) וַיִּבֶן אֶת־הֶחָצֵר הַפְּנִימִית שְׁלֹשָׁה טוּרֵי גָזִית וְטוּר כְּרֻתֹת אֲרָזִים. Eupolemos hat sich nach einer später anzuführenden Stelle

Das stimmt ganz mit Josephus überein, welcher hieher *στοὰς μεγάλας καὶ πλατείας* (VIII. 3. 9.) verlegt.

Insoferne dieser Vorhof auf der obern Terasse des Tempelberges lag, konnte er der obere (חצר עליון) heissen.

Wenn wir Rücksicht auf das Terrain und die Construktion des zweiten Tempels nehmen, so können wir uns ziemlich genau Rechenschaft darüber geben, wo der „obere Vorhof" begonnen haben möge. Sein Anfang von Osten her kann kaum anderswo gesucht werden, als da, wo im zweiten Tempel fünfzehn Stufen angebracht waren, über welche man vom Frauenvorhofe aus gegen das eigentliche Tempelgebäude hinschritt. (Auf dem Plane, Tafel I, Nr. 18.) Ob nun auch im salomonischen Tempel hier eine Mauer und eine Pforte war und über sie gegen Osten hin ein ähnlicher Mittelraum lag, wie wir ihn im Frauenvorhofe des zweiten Tempels finden werden, ist nicht leicht zu entscheiden. Jedenfalls darf als höchst wahrscheinlich angenommen werden, dass das „obere Thor" des salomonischen Tempels eben da lag, wohin Josephus im herodischen Tempel die „grosse Pforte" verlegt.[b]) (שער העליון 2 Kön. 15, 35. 2 Chron. 27, 3.) Durch dieses Thor scheinen die Priester vom obern Vorhofe aus mit dem Volke vorzüglich verkehrt zu haben. So wird eine Stelle bei Jeremias (36, 10.) anschaulich, welche ihrerseits einiges Licht auf die Frage von der Struktur des Tempels wirft: „Und Baruch las aus der Rolle die Worte Jeremias im Hause des Herrn in der Kammer Gamaria's, des Sohnes Saphans, des Schreibers, im obern

---

gedacht, die eben angeführten Worte hätten den Sinn, dass man nach drei Lagen Quadersteinen ein Lager Cederngebälk zur Herstellung der Mauern angewendet habe. Das ist ganz unhaltbar. Eupolemos scheint nie bei der Erbauung fester Mauern zugesehen zu haben.

b) Vgl. das Nähere unten beim zweiten Tempel, §. 197. Man wird die Stelle 2 Kön. 15, 35. kaum so deuten wollen, dass Joatham ein Thor — und natürlich dazu eine Mauer — an einer Stelle errichtet habe, wo vorher keines war, sondern dass er dieses Thor erneuerte oder verschönerte. Es hiess nun das neue Thor. Jerem. 26, 10. 36, 10.

Vorhofe am Eingange des neuen Thores in's Haus des Herrn, dass alles Volk es hörte."

Ausser dem hier genannten Saale (לִשְׁכָּה), der zu Gerichtsverhandlungen bestimmt gewesen sein mag (סֵפֶר), gab es ohne Zweifel, wie im zweiten Tempel, verschiedene andere Gemächer, welche theils dem Cultus, theils der geistlichen und weltlichen Rechtspflege gewidmet waren.

Hier hielten manche Propheten ihre ausserordentlichen Vorträge; so Zacharias, der Sohn des Jojada 2 Chron. 24, 21. (Vgl. Matth. 23, 35. Jerem. 26, 2 ff. Vielleicht auch 19, 14.) Hier müssen allerlei Trophäen, Kostbarkeiten, Weihgeschenke angebracht gewesen sein. (Qui dedit eis hastas et arma regis David, qui erant in domo Domini. 2 K. XI. 10.)

173. Im nämlichen Vorhofe hatte der König, wie es scheint, einen eigenen Stand. Hier betete Salomoh bei der Einweihung des von ihm erbauten Tempels gegen Abend, gegen die Bundeslade gewendet. Um das Volk zu segnen und zu belehren, kehrte er sich um und wendete sich dem Oelberge zu. 1 Kön. VIII. 14 ff. Vgl. 2 Chron. VI. 3. 12. — Hier nimmt der junge Joas Platz, da Athalia durch Jojada getödtet wird. 2 Kön. XI. 11. Wahrscheinlich ist der „Sabbath-Baldachin" מֵיסַךְ הַשּׁ 2 K. 16, 18.[c]) nichts anderes, als der bedeckte Stuhl, den der König an den Sabbathen einnahm, wenn er dem Gottesdienst beiwohnte. So erklärt sich, wie Manasses den „äussern Eingang"[140]) des Königs durch einen ringsum geführten Bau (הֵסֵב) mit dem Sabbath-Baldachin in Verbindung brachte „um des Königs von Assyrien willen." Dieser sollte, wenn er nach Jerusalem käme, vom königlichen

---

c) Die LXX. lesen dafür מוּסַד הַשֶּׁבֶת θεμέλιον τῆς καθέδρας.

140) Wir denken uns den „äussern Eingang" vom obern Palaste her im Gegensatz zu einem innern vom untern Palaste aus. Der gedeckte Gang mag von dem Ende der Xystus-Brücke *ts* aus, an der Halle *EFG* hin gelaufen sein und dann von *G* aus durch einen Bogenbau gegen den Tempel hin sich gewendet haben.

Palaste aus, in einem gedeckten Gange bis zum Tempel-Thron des Königs gelangen können. Die gleichzeitige Schliessung von Tempelthüren, wovon die Chronik (2 Chr. 28, 24.) berichtet, war eine Maassregel, welche die Sicherheit des königlichen Sonderstandes erhöhte. In Ermangelung einer vollständigen Beschreibung ist uns jede Notiz willkommen.

174. Wir dürfen für die Erläuterung der Lage der Vorhöfe und der Thore des salomonischen Tempels eine Stelle nicht unbenützt lassen, welche von einem im Tempel ausgeführten Staatsstreich mit einer gewissen Ausführlichkeit Bericht erstattet. Trotz ihrer Dunkelheit in mancher Beziehung, spricht sie in anderer Hinsicht deutlich. Die Archäologie nimmt das Deutliche unmittelbar an und sucht aus dem Zusammenhange das Dunkle dankbar aufzuklären. Wir haben den Bericht über die Revolution, durch welche der gewaltige Hohepriester Jojada die tyrannische Königin Athalia stürzte und deren Enkel Joas auf den Thron setzte, doppelt, in 2 Kön. XI. und 2 Chron. XXIII.

Jojada gewinnt die Hauptleute der Leibgarde (der Karim und Razim) und verabredet mit ihnen den Plan, wie sie, ohne Aufsehen zu erregen, in den Tempel eintreten und dort ihre Posten einnehmen sollten. Drei Abtheilungen sollten die Thore gegen einen etwaigen Ueberfall der Anhänger der Athalia besetzen, die übrigen den jungen König bewachen. Ihr Eintritt in den Tempel sollte dadurch geheim bleiben, dass sie sich an die Priester und Leviten anschlössen, welche zu ihrem Dienste während einer Woche am Freitag Abends einrückten.[a])

Es war natürlich, dass vor allem jener Eingang besetzt wurde, welcher der Königsburg am nächsten war (2 K. 11, 5. משמרת בית המלך׃ 2 Chron. 23, 4.) Wir denken uns diese Wache an jenem Eingang, der jetzt von der Aksa-Moschee bedeckt ist. Die Chronik (V. 4.) hat diesem Posten jenen

---

a) Sie sollten בָּאֵי שַׁבָּת sein.

vorangestellt, welcher sich mit den levitischen Wächtern der „Thorhallen“ (הספים) vereinen sollte. Vom ältern Berichte (V. 6.) wird dieser Posten bezeichnet als: „Am Thore hinter den Läufern.“ Dieses Thor wird kein anderes, als das mit drei Eingängen an der Südseite des Tempels sein. Hier haben wir schon oben die Asuppim erkannt. Dass es an unserer Stelle als: „Hinter den Läufern“ bestimmt wird, erklärt sich daraus, dass hier ein Hippodrom gewesen sein wird.[141])

Hinsichtlich des dritten Postens stimmen zwar beide Quellen insofern überein, als sie offenbar ein und dasselbe Thor meinen; das Buch der Könige nennt dasselbe aber Sûr, die Chronik Jesôd. Der erstere Name (שַׁעַר הַסּוּר) „Thor des Weggehens“ wird dem Thore entgegengesetzt sein, durch welches man regelmässig eintritt. Lag dieses auf dem Ophel, so musste das „Thor des Weggehens“ gegen Norden oder Westen liegen. Letzteres scheint die Chronik im Sinne zu haben, denn (שַׁעַר הַיְסוֹד) „Thor des Fundamentes“ wird auf jene westliche Rückseite des Tempels hinweisen, an welcher zunächst eine grossartige Grundlegung stattfinden musste, wenn das Tempelhaus rückwärts, d. h. an der Stelle des Allerheiligsten in gleicher Höhe zu stehen kommen sollte, wie der noch gegenwärtig hervorragende Stein Elsachrah. Sehen wir von den beiden Namen ab, so ist an und für sich klar, dass ausser den Südthoren für die Action keines so wichtig war, wie das Hauptthor gegen Westen.

---

141) Vgl. die chaldäische Uebersetzung zu Jerem. 31, 40. רימא דמלכא, was durch מרוצת סוסים, d. i. hippodromos, übersetzt wird. (S. Buxt. s. v. רימא.) Wenn Adrichomius übrigens hieher den Hippodrom verlegt, so hat er zunächst den von Herodes gebauten im Auge. Jerusalem, Colon. 1581. nr. 52. „Hippodromus, hoc est Circus oblongus muris septus, qui contra meridionalem regionem templi situs erat, in quo equi cursu, agilitate et velocitate exercebantur.“ Die normale Länge eines Circus ist, wenn wir nicht irren, ein Stadium. Die Südseite des Tempels misst etwas über ein Stadium.

Ausserdem sorgte Jojada dafür, dass die Zugänge zu dem innern Vorhofe strenge bewacht wurden, weil dort der junge König war (2 K. XI. 7 ff. und V. 11.)[a]) Die östliche Pforte des innern Vorhofs scheint geschlossen worden zu sein; gegen sie hin, an den Arkaden, hielt sich der König auf. Daher der Auftrag: „Wer sich den (Säulen-)Reihen nähert, soll getödtet werden und ihr sollt um den König sein, wenn er eingeht und ausgeht.“ (V. 8.)

In diesem innern Vorhofe nun wird Joas als König gekrönt; er nimmt den ihm gebührenden Platz über einer Säule ein. (2 K. XI. 14 und 2 Chr. 23, 13.) Da sieht ihn Athalia, die von dem ungewöhnlichen Lärm veranlasst, wahrscheinlich allein, oder nur von Frauen begleitet und desshalb nicht zurückgehalten, in den Tempel hereinkommt.

Da giebt Jojada den Befehl, sie zu tödten, aber — und das ist für die Struktur der Vorhöfe von Werth — „Er befahl ihnen, führet sie hinaus, ausserhalb der Arkaden[b]) und wer ihr nachfolgt soll mit dem Schwerte getödtet werden. Der Priester befahl nämlich, dass sie nicht im Hause des Ewigen sollte getödtet werden. Da legten sie Hand an sie und sie kam auf dem Wege zu dem Rossthore an den Königspalast und wurde da getödtet.“ (2 K. XI. 15. 16.) Man ist über die Lage des Rossthores sicherer, als über die der meisten Thore. Man kann es nirgends, als in der Nähe der Südostecke des Tempels suchen. Wir denken uns, dass jener Theil der Stadtmauer, welcher den Ophel umzog, sich etwas um die Südostecke herumbog und dass für die vom Oelberg her Kommenden das „Rossthor“ [142]) der nächste Eingang war,

---

a) Die רצים, welche auf der linken und rechten Seite des Tempels wachten, sind wohl identisch mit den beiden Cohorten (Vers 7).

b) Es ist auffallend, dass man unter שׂדרות Soldatenreihen verstehen konnte. Sowohl die Säulenreihe des innern, als des äussern Vorhofes konnte שׂדרות heissen.

142) Auf dem Plan Tafel I ist *Bb* als der muthmassliche Ort des

durch welchen sie, von Nord nach Süden schreitend, hart an der kolossalen Tempelmauer, auf die Fläche des Ophel gelangten. Von hier aus stand es frei, durch das grosse Thor — wie wir annehmen, Asuppim, welches am nächsten lag — oder durch das mehr gegen Westen hin, an der Königsburg liegende in den Tempel hinaufzusteigen. Athalia sollte vom innern Vorhofe weg, wo man sie festnahm, durch das Rossthor etwa in's Kidronthal geschleppt werden. Die Vollführer des Blutbefehls hatten aber kaum den Tempel verlassen, so machten sie ihrem Leben an der Königsburg ein Ende.

Wie dunkel auch mehrere Momente in dem Berichte über dieses Ereigniss sein und vielleicht bleiben mögen, am Schlusse ist jedenfalls ganz klar ausgesprochen, dass das Rossthor in der Nähe der Königsburg war. Da nun jenes Thor von der Südostecke des Tempels nicht verlegt werden kann[143]) und auf der Ostseite des Tempels kein Raum für die Residenz war, so muss sie südlich vom Tempel gelegen sein.

Wir wenden uns von der Untersuchung über die Ausdehnung und Struktur der Vorhöfe zu den Geräthen des innern Vorhofes, welcher dem Vorhofe der Stiftshütte entsprach und wie diese einen Altar für blutige Opfer enthielt. Da unter den blutigen Opfern die Brandopfer die gewöhnlichsten waren, nennen wir ihn Brandopferaltar.

175. Der Brandopferaltar war gerade doppelt so gross, wie der ganze vordere Raum der Stiftshütte, zehn Ellen hoch, zwanzig Ellen lang und breit. Er war von Erz (2 Chron. 4, 1.),

---

Rossthores bezeichnet. So erklärt sich der an der Südostecke noch sichtbare Vorsprung eines Bogens, in welchem wir den Rest des Rossthor-Bogens wieder erkennen.

143) Thenius zu 2 Reg. XI. 15. ist, da er den untern Palast des Königs nicht anerkennen will, genöthigt, einen eigenen „Rosseingang" jenseits des Tyropöon anzunehmen und ihn vom Rossthore zu unterscheiden, obwohl in der Chronik (2 Chr. 23, 15.) deutlich מבוא שער הסוסים steht.

was aber so zu verstehen ist, dass von aussen eine eherne Hülle den Kern deckte. Natürlich musste ein Antritt zum Roste hinauf führen und ein Umgang ringsum laufen. Mit Einrechnung des Letztern mag der ganze Umfang wohl gegen achtundzwanzig Ellen in's Gevierte gehabt haben. Nach Eupolemos bei Alexander Polyhistor war der Altar fünfundzwanzig Ellen lang, zwanzig Ellen breit, zwölf Ellen hoch. (Bei Carl Müller, fragm. III. S. 227.)

Diese Opferstätte dauerte nicht so lange, wie der Tempel. König Ahas setzte einen nach heidnischen Vorbildern gefertigten Altar an seine Stelle. 2 Kön. 16, 10 ff. Der Altar Salomo's sollte, wie es ausdrücklich heisst, nur zum Ansehen dienen. (V. 15.) Bei der Plünderung des Tempels durch die Chaldäer scheint derselbe ganz verschwunden gewesen zu sein. Ueber den innern Kern dieses Altares schweigt die Bibel. Wir zweifeln nicht, dass der noch sichtbare „Fels" des muhammedanischen Domes der Kern des salomonischen, wie des serubabelischen Altares war. (Das Nähere beim zweiten Tempel.)

176. Dem vergrösserten Maassstabe des Altares entsprach die Menge der Nebengeräthe. Neben Zangen, Schaufeln, Gabeln, nennt die Schrift eine Vorrichtung, welche sie G e s t e l l e oder G e s t ü h l e (מְכוֹנוֹת) heisst. 1 Kön. 7, 27—38. Auf vier Rädern sass ein ehernes Gefäss in der Gestalt eines Würfels; aus der Oberfläche ragte trichterartig die Mündung hervor, durch welche Wasser in den Kasten gegossen werden konnte. Die Seitenfelder waren mit Bildern von Cherubim, Löwen, Rindern und Palmen mit Guirlanden geschmückt. Der Kasten war drei Ellen hoch und vier Ellen lang und breit. Die Beschreibung dieser Vorrichtung ist etwas complicirt. Die Kunst hatte hier offenbar die doppelte Aufgabe, einem Bedürfnisse des Opfercultus zu entsprechen und zum Schmucke des Tempels beizutragen. Das Opferfleisch wurde in den Becken dieser Kästen gewaschen; der unreine Abfall sank durch den Trichter auf den Boden, so

dass der störende Anblick dieser Dinge während der Opferhandlung beseitigt war.

177. Eine unerwartete Beleuchtung erhielten die salomonischen Gestühle durch einen archäologischen Fund seltener Art, der vor einigen Jahren bei dem Dorfe Peccatel eine Meile von Schwerin (Mecklenburg) gemacht wurde. Es war ein kleiner Wagen von Bronze mit vier Rädern, welche ein Becken mit einem cylinderförmigen Halse trugen. Seitdem Nilsson[144]) durch verschiedene Denkmäler es wahrscheinlich gemacht hatte, dass an der Ostsee die Phönizier sehr eingreifend und nachhaltig gewirkt haben, konnte man mit dem mecklenburgischen Funde die von phönizischen Künstlern in Jerusalem gefertigten Opfergeräthe vergleichen, was denn auch bereits von H. Piper (1858) geschehen ist.[a])

178. Dem kolossalen Altare entsprach eine verhältnissmässige Vergrösserung jenes Geräthes der Stiftshütte, welches bei Moses Kijôr (כִּיּוֹר) hiess. Das entsprechende Gefäss im salomonischen Tempel hiess das gegossene Meer (הַיָּם מוּצָק 1 Kön. VII, 23.). Dieses Bassin war von Kupfer gegossen; es hatte dreissig Ellen im Umfang, also zehn Ellen im Durchmesser (decem cubitorum a labio usque ad labium. Das.). Seine Höhe betrug fünf Ellen. Zwölf Rinder, ebenfalls aus Erz gegossen, trugen es. Diese waren in vier Gruppen zusammengestellt, je drei nach jeder Weltgegend. Natürlich waren ihre Köpfe nach aussen gekehrt. (Quorum posteriora universa intrinsecus latitabant. 1 K. 7, 25.) Hiedurch kam das Becken selbst so hoch zu stehen[b]), dass es unmöglich war, unmittelbar aus demselben sich zu waschen. Man wird annehmen

---

144) Die Ureinwohner des Skandinavischen Nordens. Aus dem Schwedischen. Hamburg 1863. Die Abbildung des Wagens S. 28.

a) Das Nähere bei Nilsson S. 26 und Lisch, Jahrbücher des Vereins für Mecklenburgische Geschichte. IX. (1844.) p. 369.

b) Man müsste nur die Rinder knieend oder liegend denken, was aus ästhetischen Gründen am nächsten liegt.

müssen, dass das Wasser durch Hähne — etwa an den Mäulern der Rinder — konnte ausgelassen werden, wenn ein Priester die Hände und Füsse waschen wollte.[145]) Vor den Füssen der Stiere wird man dann eine Einfassung denken müssen, welche das herabfliessende Wasser zusammenhielt, falls nicht unter jedem Hahn Rinnen oder Abzugsröhren waren. Ueber die Verzierung dieses Beckens weicht der ältere Bericht (1 K. VII. 24.) vom jüngern (2 Chron. 4, 3.) ab; jener nimmt Spitzgurten (פְּקָעִים) als Verzierung an, dieser Rinder, was man von Köpfen gedeutet hat. Bedeutender ist die Abweichung in den Angaben hinsichtlich der Grösse des Gefässes; nach der ältern Urkunde hielt es 2000 (1 K. 7, 26.), nach der jüngern 3000 Bath. (2 Chr. 4, 5.) Lightfoot, welcher diese Abweichung und die Unmöglichkeit selbst einer Capacität von 2000 Bath bei einer Höhe von fünf und einem Durchmesser von zehn Ellen hervorhebt, weist auf die Ausgleichung des Talmud hin, nach welchem das Gefäss nach unten sich als viereckiger Kasten erweitert hätte.[146])

179. Westlich vom Brandopferaltar erhob sich die Vorhalle des Tempels, welche mit zwei ausgezeichneten ehernen Säulen geschmückt war. Will man sich vom Tempelbau

---

145) Dass die Priester nicht bloss die symbolische Waschung von Händen und Füssen vornahmen, sondern sich auch ganz badeten, nimmt der Verfasser von „Schilte ha gibborim" an. (In Ugol. Thes. IX. p. 224. Ecce removit Salomon mare ab eo spatio, quod erat e regione portae vestibuli ad orientem atrii, eo quod non esset conveniens et decens sanctitati domus, ut sacerdotes nudi se lavarent e regione portae vestibuli.) Lightfoot (descriptio templi in Ugol. IX. 760) unterscheidet zwei Waschungen; die von Händen und Füssen wäre aus den Hahnen geschehen, die ganze Waschung hätte im Becken stattgefunden. Das ist ein Irrthum; die Priester badeten sich nie im offenen Vorhofe. S. unten beim zweiten Tempel.

146) Descriptio Templi bei Ugol. Thes. IX. p. 760. Vgl. Thenius („die althebräischen Längen- und Hohlmaasse" in den Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit. 1846. I. S. 133 f., verglichen mit S. 90—103) bei Bähr, der salomonische Tempel, S. 216 f.

Salomo's eine bestimmte Vorstellung machen, so kommt natürlich am meisten darauf an, wie die Fronte beschaffen war und wie die von der Schrift mit der grössten Aufmerksamkeit behandelten Säulen zur Vorhalle sich verhielten. Hier begegnen wir aber einem bis auf die Gegenwart fortgesetzten alten Streite der Archäologen, welcher theils durch die Dunkelheit, theils die — wenigstens scheinbaren — Widersprüche der Originalberichte veranlasst ist.

Nach beiden biblischen Berichten war die Länge des Tempelgebäudes (von Ost nach West) sechzig Ellen (1 K. VI. 2. 2 Chr. 3, 3.). Auch hinsichtlich der Breite herrscht Uebereinstimmung: zwanzig Ellen, und auch darüber, dass die Vorhalle sich an der Fronte (von Nord nach Süd) nach der Breite des Tempels, d. h. zwanzig Ellen ausgedehnt habe. Die Höhe des Tempels wird (1 K. VI. 2.) zu dreissig Ellen angegeben, was, wie wir weiter sehen werden, von der innern Höhe der Cella des Heiligen verstanden werden muss. Die Tiefe der Vorhalle (von Ost nach West) giebt das 1. Buch der Kön. (VI. 3.) zu zehn Ellen an; die Chronik schweigt darüber, dafür giebt sie die Höhe der Vorhalle zu hundertundzwanzig Ellen an (2 Chr. 3, 4.). Diese Höhe der Vorhalle, gerade das Vierfache der (freilich nur innern) Höhe des Tempels, musste den Architekten auf den ersten Blick auffallen. Hirt (S. 24.) erklärt die Angabe der Chronik für einen Irrthum. „Diese Höhe ist . . gegen alle Wahrscheinlichkeit: erstlich ist keine Spur vorhanden, wozu diese thurmartige Höhe hätte dienen sollen; zweitens geht vielmehr aus andern Umständen hervor, dass diese Höhe (die Dachung abgerechnet) nicht über zwanzig Ellen betrug. Der Tempel nämlich hatte Fenster, welche in das Heilige Licht gaben und wie wir nachher sehen werden, nur an der Frontseite über dem Vorhause angebracht werden konnten."[147]) Stieglitz (Gesch. der Baukunst 1827.

147) Hirt will demnach an der angeführten Stelle der Chronik

S. 130) findet eine so hohe Vorhalle nicht anstössig. „Es war ein thurmähnliches Gebäude, zum Schutz des Tempels, zur Erhöhung der Würde des Ganzen, von dem wir uns dann eine deutliche Vorstellung machen können, wenn wir uns an die Propyläen und die hohen Hallen der ägyptischen Tempel erinnern.“ Der Weg, welcher hiemit zur Ausgleichung der Schwierigkeiten bezeichnet war, wurde bald wieder verlassen und selbst Bähr schloss sich nicht an Stieglitz an.[148]) Streber indess, einer der tüchtigsten Kenner der Kunstarchäologie, hielt an den ägyptischen Pylonen fest, nahm aber an, dass der Bericht in der Chronik in dem Sinne zu verstehen sei, dass zwei Pylonen, jeder zu sechzig Ellen Höhe die Vorhalle gebildet haben. Ausgehend von der Meinung, dass das ganze Tempelhaus nur dreissig Ellen Höhe gehabt habe und dass eine Halle, die mehr, als ums Doppelte über den Tempel emporragte, unzulässig sei, griff er zu jener künstlichen Deutung.[149])

Obwohl diese sich nicht halten lässt, ist doch der Grundgedanke so gut in den Analogien der ältesten Baukunst begründet, dass auch de Saulcy auf ihn zurückkam, freilich auf einem unerwarteten Wege. Er nimmt an (Art Judaïque 1858. S. 105 f.), dass die Vorhalle nur sechzig Ellen vom Boden aus sichtbar in die Höhe gestiegen sei, dass aber die dazu gehörigen Substructionen ebenfalls sechzig Ellen betragen

---

statt 120 Ellen 20 Ellen lesen, וְהַגֹּבַהּ מֵאָה וְעֶשְׂרִים. Statt מֵאָה wäre אַמָּה zu lesen, oder das Wort wäre einfach zu streichen. Allein schon die LXX. lasen 120 *καὶ ὕψος πήχεων ἑκατὸν εἴκοσι.* Ebenso hat Josephus gelesen. (Antiq. VIII. 3. 2. Tauchn. t. II. p. 183.)

148) Die erneuerten Einwendungen sind von Dr. Franz Streber „Ueber die Vorhalle des Salomonischen Tempels“ (Münchner gelehrte Anzeigen und Sonderabdruck, 1850) S. 25 ff. analysirt.

149) Zu ihrer Unterstützung führte er an, dass auch die Höhe der Säulen Jachin und Boas in Einem Berichte durch Addition der Höhe beider Säulen ausgedrückt sei, was, wie wir bald sehen werden, nicht begründet ist.

haben. Er stützt sich hiebei auf Josephus (Antiq. VIII. 3, 2.), welcher bei der Beschreibung des Tempels nachdem er gesagt hatte, dass der Tempel sechzig Ellen hoch war und zwanzig Ellen breit, beifügte: *Κατὰ τοῦτον δὲ ἄλλος ἦν ἐγηγερμένος ἴσος τοῖς μέτροις, ὥστε εἶναι τὸ πᾶν ὕψος τῷ ναῷ πηχῶν ἑκατὸν και εἴκοσι.* — H. de Saulcy scheint vergessen zu haben,[150]) dass unmittelbar nach den angeführten Worten eigens und deutlich die Höhe der Vorhalle zu hundertundzwanzig Ellen angegeben wird und dass die vorangehende Aeusserung von einer Höhe des Tempels zu sechzig Ellen mit der direkten Angabe der Bibel dadurch ausgeglichen wird, dass man über der Cella von dreissig Ellen ein Obergemach (*ὑπερῷον*) von zwanzig bis dreissig Ellen annimmt.[a])

Damit scheint die letzte Schwierigkeit gehoben zu sein; war das eigentliche Tempelhaus — Cella und Obersaal — sechzig Ellen hoch, so bildet eine Vorhalle von hundertundzwanzig Ellen Höhe keine architektonische Schwierigkeit mehr. Nur die schmale Basis von bloss zwanzig Ellen Länge (an der Fronte des Tempels hin) und zehn Ellen Tiefe erregt grosses Bedenken und würde einen pylonenartigen Vorbau von hundertundzwanzig Ellen nicht zulassen, wenn nicht angenommen würde, dass jene zwanzig und zehn Ellen nur im Lichten gerechnet seien, d. h. dass nur angegeben sei, wie viel Raum im kolossalen Pylonenbau offen war, um die Pforte des Tempels zu zeigen. De Voguë nimmt ebenfalls an, dass die Maasse im Lichten angegeben seien und construirt die Vorhalle als einen Pylon nach ägyptischen Vorbildern.[151])

---

150) De Voguë hat (Le Temple p. 28) gegen de Saulcy erinnert, dass der Felsengrund unter dem Tempel so tiefe Fundamente weder nöthig noch möglich machte.

a) Ueber diesen merkwürdigen Oberraum über der Cella des Tempels und dem Allerheiligsten s. unten beim zweiten Tempel.

151) De Voguë verwirft übrigens die Angabe der Chronik von

Ihm leuchtet besonders das zutreffende Ansteigen der Zahlenproportion ein, die Vorhalle (nach ihm sechzig Ellen) war das Doppelte des Tempels (dreissig Ellen), das Dreifache des Allerheiligsten.[a])

Würde dieser Archäologe beachtet haben, dass der Tempel nach Josephus sechzig Ellen hoch war, so würde er wahrscheinlich eine Erhebung des Pylonen zu 120 Ellen symmetrisch gefunden haben.[b]) (Vgl. die Darstellung auf Tafel II, Fig. 2.) Jedenfalls aber darf die Zeichnung, welche de Voguë von der Fronte des salomonischen Tempels giebt (le Temple, pl. XIV.), als das Sicherste angenommen werden, was die Archäologie hierüber dem Auge muthmasslich vorführen kann.

180. Auf dieser Zeichnung erscheinen die beiden Säulen Jachin und Boas, als wesentlicher Bestandtheil des Portals, nicht freistehend. Die Frage, ob diese Säulen frei dastanden oder mit dem Bau der Vorhalle verbunden waren, wurde ver-

---

120 Ellen als absurd, die Ziffer sei aus Unachtsamkeit verdoppelt. Er stellte die Maasse des Tempels so zusammen (S. 29):

	Épaisseur.	Hauteur.	Largeur.	Longueur.
Pylône (dans oeuvre) . . .	—	60	20	10
Hekal	—	30	20	40
Debir	—	20	20	20
Murs du Pylône	5	—	—	10
Murs du Hekal	6	—	—	6
Mur de refend du Debir . .	5	—	—	5
Murs des chambres laterales .	5	—	—	5
Chambres laterales	—	—	—	4
Longueur totale hors oeuvre				100
Largeur totale (déduite des chiffres précédents) .				50

Die Art, wie de Voguë sich die Façade des salomonischen Tempels denkt, ist auf Tafel II, Nr. 4 dargestellt. Dazu Nr. 3 als architektonische Darstellung des Querschnittes der Vorhalle.

a) S. Streber l. c. S. 11.

b) Ich will hiemit nicht sagen, dass das Hauptbedenken gegen eine so enorme Höhe der Vorhalle durch die Hinweisung auf die Höhe des Tempelhauses zu sechzig Ellen gehoben sei. Die Hauptschwierigkeit liegt in der dünnen Basis.

schieden beantwortet. Meyer, Grüneisen und Merz vertraten in neuerer Zeit die Ansicht, dass die Säulen mit dem Tempel verbunden waren; Bähr dagegen suchte zu beweisen, dass sie frei standen. Hatte man freistehende Säulen vor Augen, so konnte, ja musste man auf jene symbolischen Deutungen gerathen, die Bähr[c]) überblickt. Man sah in diesen salomonischen Säulen eine Nachahmung ägyptischer Obelisken, oder gar syrischer Phallusbilder; das Ritual der Freimaurer verwerthete den Jachin und Boas zu beliebten Emblemen. (Krause, die ältesten Urkunden der Freimaurerbrüderschaft. I. 1. S. 221.)

All das und auch die schöne Deutung Bährs, wonach diese Säulen: „Theokratische Sieges- und Bundesdenkmale" (S. 196.) waren, fällt ganz oder theilweise weg, wenn wir eine Verbindung derselben mit dem Bau der Vorhalle annehmen. Und anders kann man wohl die Stellen 1 K. VII. 19, 21. nicht leicht deuten. „Und die Kapitäle, welche auf den Säulen sich befanden, hatten Lilienform in der Vorhalle, vier Ellen. . . ." „Und er richtete die Säulen auf an der Vorhalle des Tempels" (לאולם היכל).[152])

Die zur Rechten erhielt den Namen Jachin (יָכִין, d. h. „er richtet auf, er stellt fest"), die zur Linken hiess Boas (בֹּעַז). Die Erläuterung dieses Namens hat einige Schwierigkeit. Man dachte früher fast durchaus an eine Zusammensetzung aus בְּ „in" und עֹז „Stärke", also „Mit Stärke". Gese-

c) Der salomonische Tempel, S. 206 ff.

152) Für das Freistehen dieser Säulen sprechen vorzüglich drei Umstände: 1) Sie werden in 1 Kön. VII. nicht mit dem Tempel, sondern bei den Erzarbeiten erwähnt. 2) Sie waren aus Metall, der Tempel von Stein. 3) In der Chronik heisst es ausdrücklich, dass sie vor der Halle standen (2 Chr. 3, 15. 16.). Zu diesen von Streber angeführten Gründen kann man die Autorität von Alexander Polyhistor (C. Müller, Fragm. III. 227) hinzufügen, der kaum anders, als von freistehenden Säulen verstanden werden wird.

nius nimmt das Arabische بغز „hurtig sein" zu Hülfe und giebt „alacritas" als Bedeutung an. Vielleicht wurden diese Namen, welche als Personennamen bekannt sind, gewählt, um zwei verdiente Männer zu ehren.

Hinsichtlich der Maasse dieser Säulen scheint die ältere Quelle (1 K. VII.) mit der jüngern im Widerspruche zu sein. Diese giebt (2 Chr. 3, 15.) 35 Ellen, jene (V. 15.) achtzehn Ellen Höhe an. Die Differenz wurde von Streber (l. c. S. 15 f.) durch die Annahme ausgeglichen, dass die Chronik die Höhe beider Säulen addire. Eine solche Art der Zählung sollte zugleich erklären, wie die Chronik die Höhe der beiden Pylonen an der Vorhalle addirt zu 120 Ellen angebe. Allein abgesehen von der Seltsamkeit einer solchen Berichterstattung trifft ja die Zahl nicht zu, da 18 nicht die Hälfte von 35 ist. Man wird vielmehr im Buche der Könige achtzehn Ellen vom Schaft der Säulen verstehen müssen; da das Säulenhaupt dort zu fünf Ellen angegeben wird, bleiben noch zwölf Ellen für die Stufen des Tempels zu berechnen. So ergeben sich fünfunddreissig Ellen vom Boden des Priestervorhofs aus gerechnet.

Die Verzierung der Kapitäle dieser Säulen ist in der Schrift mit einer auffallenden Umständlichkeit beschrieben; wir sehen, dass da eine netzartige Composition von Zierrathen, mit einem Kettenwerk verbunden, angewendet war. Villalpandus hat zur Veranschaulichung verschiedene Kapitäle römischen Styles in Kupfer stechen lassen. Das „Lilienwerk" giebt ein Recht, die ägyptische, palmenartige Form der Säulenkapitäle anzunehmen. Hinsichtlich der „Ketten" und „Granatäpfel" ist eine Bemerkung von Jul. Braun zu beachten. Obwohl sie hinsichtlich der Säulenkapitäle unrichtig ist, wird sie dazu beitragen können, die Vorstellung von der Ausschmückung des Tempels zu vervollständigen. Er erinnert an die Verzierung an dem Thronhimmel des Königs Darius, wie er auf den Pfeilern der hundertsäuligen Halle zu Persepolis abgebildet ist. „Dieser

Thronhimmel säumt sich mit dem hängenden Kettenwerk, wie mit einem breiten, gestickten Spitzengurt. Die Schnüre kreuzen sich dreimal, nicht wie hier (1 Kön. VII. 17 ff.) siebenmal und haben nach unten hängende Quasten statt der Granatäpfel. Wir erlauben uns, einen solchen Kettengurt oben an die offene Vorhalle des Tempels zu hängen, so dass er die Kapitäle bedeckt, welche jenseits des Gitters sind. Man hat diesen Gurt in zwei Stücken angefertigt und hinaufgehoben vermuthlich seiner Schwere wegen und hat ihn erst oben verknüpft. Nun lassen die Granatäpfel, die in zwei Reihen daran hängen, „ins Freie hängen," wie es bei Jeremias heisst (52, 23.), sich allerdings zählen, für den Anblick der Kapitäle aber bleiben, wenn wir diese Last hinweggeschoben, nur die Ausdrücke „Bauch oder Kessel, Kelch" und darüber das „Lilienwerk" übrig. Es ist offenbar das persische Kapitäl mit seinem gesenkten und gehobenen Kelch und darüber der jonische Volutenstock, dessen herausgeschweifte Rollen mit den aufgerollten Blumenblättern der Schwertlilie verglichen werden."[153])

Der Tempel selbst war im Ganzen sechzig Ellen lang, zwanzig Ellen breit und dreissig Ellen hoch 1 K. VI. 2. Diese Angabe über die Höhe kann nicht anders, als von der innern Höhe des vordern Raumes, des eigentlichen hecal (היכל) verstanden werden, denn die ganze Höhe bis zum Dache war, wie Josephus angiebt, sechzig Ellen (Antiq. VIII. c. 3. §. 2)[a]);

---

153) Jul. Braun, Gesch. der Kunst. 1856. I. S. 407 f. Der Wortlaut der Darstellung in 1 Kön. VII. lässt die Trennung der „Granatäpfel und Netze" von den Kapitälen nicht zu; aber die Einwendungen Braun's mögen neue architektonische Studien über diesen Gegenstand veranlassen und als nicht unwahrscheinlich mögen wir gelten lassen, dass der Plafond des innern Raumes der Vorhalle und vielleicht auch der Cella des Tempels in ähnlicher Weise verziert war, wie Braun will. Wie sich de Voguë die Kapitäle dieser Säulen vorstellt, ist auf Tafel II, Fig. 5 abgebildet.

a) *Τὸ μὲν οὖν ὕψος ἦν ἑξήκοντα πηχῶν, τῶν δ'αὐτῶν* (andere sechzig Ellen) *καὶ τὸ μῆκος, εὖρος δ'εἴκοσι.*

es blieb also über der Cella des Tempels ein Raum zu einem *ὑπερῷον* von zwanzig bis dreissig Ellen Höhe übrig. Ueber dem Allerheiligsten muss dieser Oberraum um zehn Ellen höher gewesen sein[b]), denn das Allerheiligste war ein Cubus von zwanzig Ellen (1 K. 6, 16. 20.). Die Länge des Tempels war so vertheilt, dass vierzig Ellen auf das Heilige, den Hecal, zwanzig Ellen auf das Allerheiligste kommen. (1 K. 6, 17.)

War die Vorhalle, in Gestalt eines ägyptischen Pylonen, doppelt so hoch, wie das eigentliche Tempelhaus, so begreift man, wie der Dichter den Tempel mit einem Einhorn vergleichen kann. Psalm 78, 69.

Wer von Bethanien her den Tempel gegenüber erblickte, oder von Norden her, etwa über Hizmeh kommend, von ferne mit dem Berge Sion und seinen Burgen den Tempel sah, dem musste an diesem das Himmelanstrebende des Terrassenbaues und, falls Josephus uns recht berichtet (Ant. VIII. 3. 2.), das Festliche und Vornehme des Hochbaues aus weissem Marmor[154]) am meisten auffallen.

Ueber die Form des Daches spricht weder die Schrift, noch Josephus. Es bleibt nichts übrig, als dasselbe nach der Analogie alter Bauwerke zu ergänzen. Man wird demnach auf keinen Fall an ein Giebeldach denken können. (Hirt, Schnaase und Stieglitz hielten die Vorstellung Lunds, der ein

---

b) De Voguë jedoch (s. die Abbildung auf Tafel II, Fig. 2) nimmt an, dass das Dach des Tempels terrassenartig aufsteige. Das scheint uns nicht begründet.

154) Die Schrift stimmt, wie wir oben sehen, mit der Angabe des Josephus hinsichtlich der Aufführung der Wände des Tempels (*ἄχρι τῆς ὀροφῆς ἐκ λευκοῦ λίθου*) nur in sofern überein, als sie uns sagt, der Tempel sei aus gehauenen, grossen, kostbaren Steinen aufgeführt worden.

Im ersten Buch der Chronik (29, 2.) wird aber berichtet, David habe zum Bau des Tempels ausser allerlei Edelgestein auch Marmor Parium abundantissime (Vulgata nach LXX., Hebr. אַבְנֵי־שַׁיִשׁ לָרֹב) herbeigeschafft.

Giebeldach annahm, für haltbar.) Bähr meint, man könne mit Keil vermuthen, dass eine Art von Marmorinkrustation über dem Gebälke der Decke zur Dachung diente.[a])

Damit erhielten wir eine Dachung, wie sie gegenwärtig überall in Palästina und Nordafrika bei den bessern Häusern angewendet wird.[b]) Sollte man aber bei einem so kostbaren Bau, wie der salomonische war, nicht auf ein dauerhafteres Material bedacht gewesen sein? Eupolemos behauptet, der Tempel sei mit kupfernen Platten bedeckt gewesen. Nach dem Berichte des Eusebius (Praepar. ev. l. IX. 450. ed. Migne. p. 752) würde dieser jüdische Geschichtschreiber von Salomo sagen: So habe er den Tempel vom Boden bis zum Dache vergoldet und habe das Dachwerk (ὀρόφωμα hier die Decke der Cella des Tempels) aus goldenem Getäfel gemacht; das Dach (δῶμα) habe er von Kupfer gemacht, aus kupfernen Platten (ἀπὸ κεραμίδων χαλκῶν), indem er Kupfer schmolz und es nachgoss."[c])

Aus der Stelle 1 K. VII. 12., welche zunächst vom Palaste Salomo's spricht, könnte auf die Dachung des Tempels dann ein Schluss gemacht werden, wenn die drei Reihen (טוּרִים) von Steinen und die Reihe von Cedernbalken so verstanden würden, wie Eupolemos (l. c.) vom ganzen Bau der Tempelmauern uns berichtet. Es seien, sagt er, die Mauern so aufgeführt worden, dass auf eine Steinschicht immer ein

---

a) Bähr, Tempel. S. 25. Aus 1 Kön. 6, 9. kann man keinen Schluss auf die Dachung machen.

b) So habe ich die Dachungen in Algier, Tunis, Cairo und Jerusalem gesehen. Jeder Reisende bemerkt diese Dächerconstruction. S. die sorgfältige Darstellung von Jahn, häusliche Alterth. 1817. S. 222 ff.

c) Δῶμα heisst hier offenbar „Dach". Vgl. St. Hieronymus Ep. ad Suniam: Doma in Orientalibus provinciis ipsum dicitur, quod apud Latinos tectum, in Palaestina enim et Aegypto, vel ubi scripti sunt divini libri, vel interpretati sunt, non habent in tectis culmina, sed domata, quae Romae vel Solaria vel Moeniana vocant, id est plana tecta, quae transversis trabibus sustentantur. S. Du Cange s. v. Doma.

Cypressenbalken kam (*Οἰκοδομεῖν δὲ ἐναλλὰξ δόμον λίθινον καὶ ἔνδεσμον κυπαρίσσινον*). Was immer wir indessen von den Quellen, die Eupolemos benützt haben wird, für eine günstige Vorstellung haben mögen, so kann doch das, was die angeführte Stelle aussagt, nicht von den übereinander gelegten Schichten der Steine und Balken gedeutet werden. Die stärksten Balken haben nicht zwei, die kolossalsten Steine der jetzigen Tempelmauer nicht drei Ellen. Wir erhielten also kaum die Höhe einer mässigen Gartenmauer.

Man sehe die Stelle 1 Kön. VII. 12. genau an und man wird finden, dass der Bericht über den Palast Salomo's am Schlusse auf jenen zum Tempel zurückgreift. Der „grosse Vorhof", bis zu welchem die massiven Bauten des Königspalastes reichen (V. 9.), ist der äussere Tempelvorhof, vor welchem gegen Süden hin Salomo's Palast lag, nicht etwa ein Vorhof im Königsbau. Auf diesen Tempelvorhof lenkt der Bericht mit den Worten zurück: „Der grosse Vorhof aber hatte rings umher drei Reihen Monolithen und Eine Reihe Cedernbalken (d. h. die Doppelhalle hatte Ein Dach)." Soweit ist die Stelle klar. Das Folgende kann als abgerissener Satz betrachtet werden: Was aber den Vorhof des Hauses Gottes betrifft und die Vorhalle des Tempels ... Man kann das Folgende auch so construiren: Ebenso war es mit dem innern Vorhofe. „Was aber die Vorhalle des Tempels betrifft, so schickte Salomo" ... u. s. w. Es folgt nun der Bericht über die Säulen Jachin und Boas, welche das Eigenthümliche und Exceptionelle an der Vorhalle ausmachen.

Dass auf die Dachbedeckung des Tempels kein Schluss aus der, übrigens architektonisch höchst interessanten Stelle gemacht werden kann, ist klar.

181. Auf drei Seiten war der Tempel von einem Nebengebäude (יְצוּעִים) eingeschlossen, das sich bis gegen zwanzig Ellen weit erhob und in drei Stockwerke zerfiel, wovon jedes fünf Ellen hoch war.

Die Balken, auf welchen diese Stockwerke ruhten, griffen nicht in die Tempelmauern ein, sondern waren von einem eigenen Balkengerüste getragen.

Da, wie wir sahen, die Cella des vordern Tempelraumes dreissig Ellen hoch war, so konnten über dem Dache des Nebengebäudes Fenster[155]) angebracht werden (1 Kön. 6, 4. חלוני שקופים אטומים); dagegen war das Allerheiligste ganz von dem Nebengebäude bedeckt, wenn man für das Gebälk unter, zwischen und über den drei Stockwerken fünf Ellen berechnet.

Das Nebengebäude hatte die Bestimmung, allerlei Geräthe des Heiligthums: Opferschaalen, Messer, Priesterkleider u. dgl., aufzunehmen. Es war so zu sagen die Sakristei des Tempels. Vielleicht waren auch bewohnbare Zellen da.

Die Mauern des Tempelhauses waren von Quadersteinen. (1 Kön. V. 31. Weisser Marmor nach Josephus, Ant. VIII. 3. 2. Vgl. oben Anm. 154.)

182. Inwendig war sowohl das Heilige, als das Allerheiligste mit Bohlen von Cedernholz getäfelt. Darauf war allerlei kunstreiches Schnitzwerk angebracht und darüber eine reiche Vergoldung von gediegenen Metallplättchen gezogen.

Zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten befand sich eine Wand von Cedernholz, mit einer Thüre, welche reiches Schnitzwerk und kostbare Vergoldung schmückten. Darüber war obendrein ein kostbarer Vorhang gespannt. (Joseph. VIII. K. 3. §. 3.) Vgl. 1 Kön. VI. 31.[156])

---

155) Man wird sich diese Fenster sehr schmal zu denken haben, etwa wie in den ältesten Basiliken. Die genaue Bestimmung des שְׁקֻפִים und אֲטֻמִים, ist schwierig. Vulg. Fenestrae obliquae, was wohl so zu verstehen ist, dass die äussere Oeffnung kleiner war, als die innere.

156) Die Bedeutung von חֲמִשִׁית Vers 21 und רְבִעִית Vers 33 wird sein: Fünfeck und Viereck. Demnach wäre über dem Eingang vom Heiligen zum Allerheiligsten ein Dreieck sichtbar gewesen.

183. Im Allerheiligsten stand, wie in der Stiftshütte, die Bundeslade. Zwei kolossale Cherubimsgestalten von Oelbaumholz mit Gold überzogen waren neben die Bundeslade hingestellt; die ausgebreiteten Flügel eines jeden reichten zehn Ellen weit, so dass die Flügel beider, indem sie einander berührten, von einer Wand zur andern reichten.

An den Geräthen des Heiligthums nahm Salomo eine grosse Veränderung vor. Zwar blieb der Rauchopferaltar, der Schaubrotetisch und der Leuchter, wie er im Zelte Mosis gewesen war; aber es wurden noch zehn Leuchter hinzugefügt, „fünf zur Rechten, fünf zur Linken vor dem Sanctuarium, aus gediegenem Golde.“ (1 Kön. 7, 49.)

184. Der Eingang zum Heiligen — aus der Vorhalle — hatte eine Pforte mit gerader Oberschwelle. Die Pfosten waren von Oelbaumholz, die Thorflügel von Cypressen. Alles mit Gold überzogen. (1 Kön. 6, 33.) Das Nebengebäude hatte seinen eigenen Eingang: „Die Thüre des Seitengemaches des mittlern Ganges war an der rechten Seite des Hauses und auf Wendeltreppen stieg man zu dem mittlern und von dem mittlern zum dritten.“ 1 K. 6, 8. [157])

185. Wir werden weiterhin sehen, dass es selbst bei dem zweiten Tempel, über welchen wir doch weit genauere Notizen haben, als über den salomonischen, seine Schwierigkeit hat, jede Vorrichtung nachzuweisen, die im Interesse des Cultus und für die secundären, mit dem Heiligthum verknüpften Zwecke ihren Platz innerhalb der Vorhöfe fand.

Zur allgemeinen Würdigung mancher hieher gehörigen Fragen kann es beitragen, wenn wir uns die spätern Regeln über die Stufen der Heiligkeit der Orte vergegenwärtigen.

---

157) Einen Grundriss des salomonischen Tempels mit den Nebengemächern giebt Tafel II, Nr. 1 nach de Voguë, mit der einzigen Abänderung, dass wir nach der Analogie des zweiten Tempels die Zahl der Seitenzellen reducirt haben.

Maimonides stellt auf Grund der ihm vorliegenden Traditionen folgende Norm auf (beth ha bechirah C. VII. §. 13 ff.): 1) Eine ummauerte Stadt des heiligen Landes ist heiliger, als das übrige Land Israel. 2) Jerusalem ist heiliger, als alle Städte, so dass z. B. kein Grab in der Mitte dieser Stadt geduldet wurde, mit Ausnahme des Grabes Davids und seiner Familie. 3) Es folgt der Heidenvorhof, kein Befleckter darf auf ihn eintreten. 4) Auf die Terrasse (חיל) darf kein Heide, keiner, der einen Todten berührt, u. s. w. steigen. 5) Aus dem Frauenvorhofe ist z. B. ein טבול יום ausgeschlossen. 6) Noch heiliger ist der Vorhof Israels. 7) Es folgt der Raum zwischen diesem Vorhofe und jenem der Priester bis an den Altar, dann 8) der Raum zwischen dem Altar und der Vorhalle (vgl. Matth. 23, 35. 2 Chron. 24, 20 ff.). 9) Heiliger als diese Stätte, ist der Vorderraum des Tempels mit der Vorhalle; kein Priester darf hier eintreten, ohne Hände und Füsse gewaschen zu haben. 10) Das Allerheiligste darf nur vom Hohen Priester und zwar einmal des Jahres betreten werden. Innerhalb der „obern Pforte", d. h. vom Vorhofe der Israeliten an, darf nur ein König Israels sitzen (das. VII, 6.). Wenn wir demnach im Evangelium lesen, dass Christus gegenüber dem Gazophylacium sass (*καθίσας ὁ Ἰησοῦς κατέναντι τοῦ γαζοφυλακίου*, Mark. 12, 41. vgl. Luk. 21, 1 ff.), so haben wir nicht zu denken, dass er eine gesetzliche Regel verletzte, denn er war im Frauenvorhofe.

Dass vom Umfange des Frauenvorhofes an kein Unreiner im Tempel sich aufhalten durfte, beweist Maimonides (biath ha mikdasch, C. II. 1.) aus Num. V. 2. Ejiciant de castris (מִן־הַמַּחֲנֶה) omnem leprosum et qui semine fluit pollutusque est super mortuo.

186. Aus dem Gesagten lässt sich auf eine Frage, welche eine liebliche christliche Tradition berührt, mit Bestimmtheit eine Antwort versuchen. Wenn es Orte im Tempel gab, an welchen fromme Frauen bleibend ihren Aufenthalt nehmen

konnten, so dürfen wir diesen nicht innerhalb des zweiten Vorhofes suchen, noch weniger kann daran gedacht werden, dass in den Nebenkammern um das Heilige und Allerheiligste des Tempels her eine solche Zufluchtsstätte war. Wir wissen, dass der König Joas als Kind während der tyrannischen Herrschaft seiner Grossmutter Athalia durch seine Tante Josaba im Tempel sechs Jahre lang verborgen gehalten und verpflegt wurde. (1 Kön. XI. 3.) Wenn dieser Fall nicht als eine vom mächtigen Hohenpriester Jojada gewagte Ausnahme anzusehen ist, so liegt die Vermuthung nahe, dass die Retterin des verfolgten Fürstenkindes sich unter einer Gruppe von Frauen verbergen konnte, die am Tempel eine Zeit lang, oder bleibend zur Herstellung und Reinigung der Vorhänge, der Priesterkleider u. dgl., Dienste leisteten. Wir sehen von Anfang an, was auch ganz natürlich war, dass Frauen Zeltteppiche und Vorhänge stickten und nähten und zum Opfer brachten. Exod. 35, 25. Ebenso erscheinen (Exod. 38, 8.)[a]) Frauen, welche einen regelmässigen Dienst (צָבָא) am heiligen Zelte übernommen haben müssen, wovon sie die „Dienstthuenden" heissen. Allerdings haben wir weiterhin keine Spur mehr von solchen Diakonissinnen des Tempels, wenn nicht 1 Sam. 2, 22. hieher gehört. Wie dürftig sind aber die Nachrichten über die Ausübung des priesterlichen Amtes selbst!

Im neuen Testamente wird bekanntlich von der greisen Prophetin Anna gesagt, dass sie nicht vom Tempel (*ἱερόν*, nicht *ναός*) wich (Luk. II. 37.). L i g h t f o o t (ad l. c.) meint freilich, das sei nur von einer beharrlichen Wiederholung der Tempelbesuche an Festtagen zu verstehen. Wie kam aber die morgenländische Kirche dazu, eine Praesentatio B. V. Mariae zu feiern und zwar in Uebereinstimmung mit der abendländischen

a) Aus der oben, Anm. 99, b angeführten Stelle der LXX. geht hervor, dass diese für צבאות etwa צָמוֹת lasen, von צוֹם Fasten.

Kirche, welche das Fest am 21. Nov. begeht?[b]) Die Gewährsmänner, denen Muhammed[c]) seine neutestamentlichen Notizen verdankte, hatten am Anfang des VII. Jahrh. die christliche Tradition bereits in eine Sage ausgebildet, von welcher wir die Anfänge in den apokryphen Evangelien finden.[d]) Dass die Kirche, welche jene falschen Evangelien abgewiesen hat, nicht alles, was sie enthalten, verwirft, sehen wir als einen Umstand an, der für den historischen Charakter des Beibehaltenen günstig ist. — Wir denken, dass zwischen dem Frauenvorhof und der Burg Antonia der Raum für Tempelfrauen (Wittwen?) und Tempeljungfrauen war. Möglich, dass die St. Annakirche nordöstlich von der Burg Antonia hiemit zusammenhängt.

III. Der zweite Tempel.

187. Das Andenken an den herrlichen Tempel Salomo's erlosch mit dem Exile nicht. Man sah in seinen Ruinen ein Denkmal der alten Schuld der heidnischen Neigungen Israels und Juda's (Baruch 2, 26.). In dem Grade, als die Hinneigung zum Götzendienste im Exile abnahm, scheint die Sehnsucht nach der Herstellung des Heiligthums zugenommen zu haben. Die Vision des Propheten Daniel über die siebenzig Jahrwochen (K. IX) mit dem vorangehenden Sühnegebet kann

---

b) Vgl. Benedicti XIV. Commentarii de D. N. Jesu Christi Matrisque ejus Festis, Patavii 1745. p. 314, und die dort angeführten Schriftsteller. Die griechische Kirche feiert am 21. November *ἡ ἐν τῷ ναῷ εἴσοδος τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου*. S. die Hymnen zu diesem Feste und der Vorfeier (*Προεόρτια*) am 20. November im Anthologium. In Griechenland wurde diese kirchliche Tradition durch einen Aufsatz der theol. Zeitschrift *σάλπιγξ εὐαγγελική*, Jahrg. II, S. 201, „über Zacharias, Sohn des Barachias, bei Matth. 23, 35.“ Gegenstand einer Controverse, deren Verlauf man theilweise aus dem nächsten Jahrgange der Salpinx (1838) S. 168 ff. sieht.

c) Surah III, 37 ff. XIX. 16.

d) Protev. Jacobi bei Fabricius, Cod. pseudoep. I. p. 83 ff.

uns vergegenwärtigen, in welcher Art die gläubigen Israeliten auf die Herstellung des Heiligthums warteten. Vielleicht war es der Einfluss Daniels, was den König Cyrus bestimmte, zur Herstellung des Tempels und zur Fortführung der Opfer in demselben die Erlaubniss mit Anweisungen zur Bestreitung der Kosten zu geben. Es wurde nicht nur eine Sammlung unter den Exulanten selbst erlaubt (Esra I. 4.), der König liess auch die kostbaren Gefässe, welche nach der Zerstörung Jerusalems von dort in den Belustempel zu Babel gebracht worden waren, herausgeben. (Das. 8 ff.) Grossartige Anweisungen ergingen an die syrische Statthalterei zur Herbeischaffung von Materialien. (3, 5 ff.) Vor allem wurde der Brandopferaltar wieder hergestellt (3, 2.) und zwar auf seiner frühern Grundlage.[158]) Man schritt unter der Leitung des Hohen Priesters Josue und des Fürsten Sorobabel zur Legung der Fundamente. (3, 10. vgl. 3, 6.) In welcher Art der mit begeisterter Freude begonnene Bau durch die Intriguen der Samariter unter König Ahasveros (Cyaxares II, Statthalter in Babylon?) und Artachschasta (Kambyses?) verhindert wurde, gehört der Geschichte[a]) an. Unter Darius, und zwar nach der gewöhnlichen und wohl auch begründeten Auffassung unter dem Sohne des Hystaspes, wurden die Hindernisse beseitigt.[b]) Wir haben aus dem zweiten Jahre des Darius prophetische Reden von Haggäus (1, 1 ff.) und Zacharias, die uns über die moralischen Umstände Aufschluss geben, unter welchen der

---

158) על מכנתיו super bases suas, LXX. *ἐπὶ τὴν ἑτοιμασίαν αὐτοῦ.* Das will wohl sagen, dass der alte Steinkern, der eben der unförmliche lebendige Felsen war, welchen wir noch heute in der Felsenmoschee sehen, mit kleinern unbehauenen Steinen so bekleidet wurde, dass er einen Würfel bildete.

a) Geschichte der Offenbarung. 3. Aufl. S. 405 ff.

b) Nach dem dritten Buche Esra wäre Sorobabel bei diesem Könige in Diensten gewesen und hätte ihn beredet das von Cyrus beschützte Werk des Tempelbaues weiter zu fördern. 3 Esra IV. 47 ff.

Tempel hergestellt wurde. Dagegen fehlen uns architektonische Angaben. Josephus hat über den vorherodischen Tempel nur eine Notiz, die Höhe betreffend, gegeben, sonst beschränkte er sich in seiner Erzählung von dem Bau dieses Gotteshauses (Antiq. XI. 4.) fast ganz darauf, die dürftigen Nachrichten der Bibel (Esra 3—6.) in einer Umschreibung wieder zu geben, die uns keinen Schritt weiter führt. Wir können daher nur Vermuthungen über eine Stelle des Evangeliums aussprechen, welche sich auf die Dauer dieses Baues bezieht. „Sechsundvierzig Jahre wurde an diesem Tempel gebaut und du willst ihn in drei Tagen aufrichten?" (Joh. 2, 20.) Da der herodische Tempelbau nicht volle zehn Jahre in Anspruch nahm, wird man Lightfoot (zu Joh. II. 20.) kaum beistimmen können, wenn er diese sechsundvierzig Jahre von dem letzten Bau deutet. Wenn er dagegen auf den Umstand hinweist, dass bei Daniel (9, 26.) sechs und eine halbe Woche von der ganzen Periode der 490 Jahre abgetrennt werden, so werden wir vielleicht auf das Richtige kommen. Die Bibel sagt, der im zweiten Jahre des Darius begonnene Bau sei nach vier Jahren vollendet worden. (Esra VI. 25. Et compleverunt domum dei istam ... qui est annus sextus Darii regis. Vgl. mit IV. 24. und Aggaeus, 1. 1. Zachar. 1, 1. 7. 7, 4.) Bemerkenswerth ist, dass (nach Esra VI. 3.) König Darius bei der Ausstellung der Vollmachten zu diesem Bau auf den gemessenen Befehl des Cyrus zurückkam, die Höhe zu fünfzig und die Weite zu sechzig Ellen zu halten. Darauf nimmt später Herodes in der Rede Rücksicht, die er vor dem Beginne seines Umbaues hielt. Er entschuldigt die Führer des ersten Baues, dass sie das Haus des Herrn nicht grossartiger hergestellt hätten, sie seien durch den Befehl des Perserkönigs gebunden gewesen. (Antiq. XV. 11. 1.) Es hätten dem serubabelischen Tempel für die Höhe sechzig Ellen gefehlt, um soviel hätte der salomonische den spätern überragt. Herodes muss demnach die Höhe der Vorhalle des ersten Tempels zu 120 Ellen

nach der Chronik genommen und dem serubabelischen eine Höhe von sechzig Ellen gegeben haben. Will man nicht annehmen, dass der königliche Festredner sich in der Zahl geirrt habe, so muss er nach einer andern Elle gerechnet haben.

188. Die Archäologie kann aus dem Umstande, dass man sich bei dem Bau an die königliche Vorschrift halten musste, den Gewinn ziehen, dass nicht ohne Grund vermuthet werden darf, der Styl des Baues werde mit jenem von Susa und Persepolis eine gewisse Aehnlichkeit gehabt haben. Mehr lässt sich hierüber nicht mit Grund sagen.

Das Buch Sirach spricht von Reparaturen und Veränderungen, welche der Hohe Priester Simon um die Zeit von Alexander dem Grossen vornehmen liess. Das wäre ein willkommener Beitrag zur Ausfüllung einer empfindlichen Lücke, wenn die Stelle nicht allzu kurz und überdies dunkel wäre. „Simon, der Sohn des Onias, der Hohe Priester, der in seinem Leben den Tempel ausbesserte und in seinen Tagen das Gotteshaus befestigte. Von ihm ward auch der emporragende Bau der Doppelhalle gegründet, der hohe Stützbau der Ringmauer des Tempels. In seinen Tagen ward die Wasserleitung tiefer gelegt, ein Erz wie ein Meer an Umfang." (50, 1 ff.) Wenn wir den Ausdruck, welchen wir mit „Stützbau" gaben,[159] recht verstehen, so hat Simon nicht nur die Substructionen an der Südostecke der Tempelarea dauerhafter hergestellt, son-

159) Im Original steht *ἀνάλημμα ὑψηλὸν περιβόλου ἱεροῦ*. Wir wissen (vgl. Schleusner, Novus Thesaurus. I. 234), dass *ἀνάλημμα* die Uebersetzung von מִלּוֹא ist, in 2 Chron. 22, 8. Hier bedeutet es also einen Festungsbau. Josephus nennt (Antiq. XV. 11. 5.) *τὸ τῆς φάραγγος ἀνάλημμα* den vom Thale Kidron aus aufgeführten Stützbau, über welchen er unmittelbar vorher gesprochen hat. *Ἀνάλημμα* kommt im Sinne von Stützbau, Grundmauerwerk nicht nur bei Diodor, Sic. bibl. hist. l. 17, 71 (von der Burg Persepolis), sondern auch bei Dionysius Halicar., Antiq. Rom. l. III. 79 und l. IV. 59 (von Bauten der Tarquinier in Rom) vor.

dern auch die Arkaden und die Umfassungsmauer darüber erhöht und verstärkt. Ob sich das, was unter ihm an einem Wasserbassin (*ἀποδοχεῖον ὑδάτων*) oder Canale vorgenommen wurde, auf das Waschbecken vor der Vorhalle, oder auf die Tieferlegung der Canalröhren und auf das Waschbecken beziehe, ist schwer zu entscheiden. Das „Erz wie ein Meer“ kann kaum etwas anderes, als die Nachbildung des „ehernen Meeres“ im salomonischen Tempel sein. Je nachdem man diese Reparaturen ausgedehnt denkt, wird man auch Veränderungen des Styles annehmen können. Die Ansicht des Tempels, namentlich von Westen her, wurde durch die Abtragung eines Hügels bedeutend verändert, über welche Josephus wiederholt, leider aber nicht deutlich genug spricht.[160])

In der Uebergangsperiode von der Herrschaft der Seleuciden zu jener der Hasmonäer wurde der Tempel öfters hart mitgenommen. (1 Makk. 4, 36 ff.) Dass Reparaturen nöthig waren, ist klar, das Tempelweihfest heiligte das Andenken an dieselben. Wir können den Umfang dieser Reparaturen nicht näher bezeichnen. Von Pompejus bis zur Zeit der festen Begründung der Regierung des Herodes diente der Tempel wiederholt als Festung, wurde erstürmt, und musste natürlich wieder ausgebessert werden. So wenig diese Reparaturen den Grundplan und die Hauptbauten wesentlich veränderten, so wenig können die von Herodes vorgenommenen Bauten ein

---

160) Bell. V. 5. 1. *Τὰ γὰρ πέριξ ἀπόκρημνος ἦν καὶ κατάντης· τοῦ δὲ βασιλέως Σολομῶνος, ὃς δὴ καὶ τὸν ναὸν ἔκτισε, τὸ κατ' ἀνατολὰς μέρος ἐκτειχίσαντος, εἶτ' ἐτέθη μιὰ στοὰ τῷ χώματι· καὶ κατά γε τὰ λοιπὰ μέρη γύμνος* (wohl *κρημνὸς*) *ὁ ναὸς ἦν. Τοῖς δὲ ἑξῆς αἰῶσιν, ἀεί τι τοῦ λαοῦ προσχωννύντος ἀνισούμενος ὁ λόφος ηὐρύνετο.* Dazu V. 4. 1. *τούτου δὲ ἀντικρὺ τρίτος ἦν λόφος, ταπεινότερός τε φύσει τῆς Ἄκρας καὶ πλατείᾳ διειργόμενος ἄλλῃ πρότερον. Αὖθίς γε μὴν καθ' οὓς οἱ Ἀσαμωναῖοι χρόνους ἐβασίλευον, τήν τε φάραγγα ἔχωσαν, συνάψαι βουλόμενοι τῷ ἱερῷ τὴν πόλιν καὶ τῆς Ἄκρας κατεργασάμενοι τὸ ὕψος ἐποιήσαντο χθαμαλώτερον, ὡς ὑπερφαίνοιτο καὶ ταύτης τὸ ἱερόν.*

Grund sein, seit dem Jahr 15 vor Chr. von einem dritten Tempel zu sprechen. In diesem, oder im vorangehenden Jahre (737 u. c.), dem achtzehnten seiner Regierung, begann ein Umbau des eigentlichen Tempelgebäudes und der Vorhöfe, welcher $9^1/_2$ Jahre in Anspruch nahm. (Antiq. c. 11 ff.) Obwohl der Umbau ein grossartiger war und namentlich den Vorhöfen eine Pracht und Festigkeit verlieh, welche Bewunderung erregte, nennen die jüdischen Schriftsteller doch diesen letzten Tempel „Das zweite Haus" (בַּיִת שֵׁנִי), nicht das „dritte", wie sie thun müssten, wenn die Eintheilung und Durchführung eine wesentlich andere, als die beim serubabelischen Tempel wäre. Die wesentliche Identität des herodischen und des serubabelischen Tempels kann schon daraus erschlossen werden, dass viele Einzelheiten, welche zunächst vom herodischen Tempel aufbewahrt sind, auch auf den salomonischen passen. Mehrere Schriftsteller haben den salomonischen mit dem serubabelischen (herodischen) Tempel zugleich behandelt. Jedenfalls mag hier die Literatur, zunächst über den letzten, herodisch-serubabelischen, dann auch über den salomonischen vorgeführt werden.

189. Vom herodischen Tempel haben wir eine doppelte Beschreibung aus eigener Anschauung, nämlich einerseits von Flavius Josephus und andererseits im fünften Theile der Mischnah, Traktat Middoth. Der Bericht des Josephus findet sich theils in den Antiquitäten (Ant. XV. c. XI.), theils im Werke vom Kriege mit den Römern. (Bell. V. c. V.) Zu dem, was die Mischnah im genannten Traktate angiebt, kommen viele zerstreute Notizen in andern Abschnitten und Nachträge in den beiden Gemara's. Zum Traktat Middoth giebt es im Talmud leider keine Gemara.

Was in diesen talmudischen Quellen vorkommt, ist nicht selten scheinbar, manchmal aber auch wirklich im Widerspruche mit Josephus. Auch die einzelnen Angaben des Talmud, mit Einschluss der Mischnah, sind nicht immer im voll-

kommenen Einklang unter sich und bedürfen jedenfalls einer archäologischen Sichtung und Zusammenstellung. Eine solche ist bereits von dem grössten Archäologen der jüdischen Nation, Moses Maimonides (um 1190 nach Chr.), im sechsten Theile des grossen Werkes Jad Chasakah (יד חזקה) in drei Abschnitten unternommen worden. Der erste: Hilcoth beth ha bechirah (Bestimmungen über das Haus der Auserwählung), giebt die eigentliche Beschreibung des zweiten Tempels mit steter Berücksichtigung des ersten. Der zweite Abschnitt: Hilcoth kelê ha mikdasch (Bestimmungen über die Geräthe des Heiligthums), handelt von mehreren Gegenständen, die den Cult im Tempel betreffen, wie von der Bereitung des Rauchwerkes, der Art die Bundeslade zu tragen. Der dritte: Hilcoth bîath ha mikdasch (Bestimmungen über den Eintritt in den Tempel), berührt die Beschreibung des Tempels in sofern, als die Vorschriften über das Verhalten und die Eigenschaften derer, die als Laien oder Priester in die Vorhöfe, oder in das Heiligthum eintreten durften, mit der Frage von einzelnen Oertlichkeiten vielfältig zusammenhängen.[161]) Gegen das Ende des XV. Jahrh. machte sich Obadiah Bartenora, oder richtiger di Bertinoro, durch einen Commentar zur Mischnah überhaupt und zum genannten Traktat Middoth insbesondere, um die Beschreibung des Tempels verdient. Er ist oft mit der Mischnah hebräisch und in der Ausgabe von Surenhus lateinisch gedruckt. Weiterhin ist bis gegen das Ende des

---

161) Die ältern Ausgaben des ganzen Werkes (Jad chasakah), wie einzelner Abschnitte, sammt den Uebersetzungen und Bearbeitungen einzelner Traktate, findet man verzeichnet bei Wolf, Biblioth. Hebraea. Hamburg 1715. I. S. 839 ff., wozu die Nachträge im dritten Theile kommen. Ferner in: Rossi, histor. Wörterb. der jüd. Schriftst. S. 197 ff. Das Genaueste und Ausführlichste bei Steinschneider, Catalogus libr. hebr. I. 1869 ff. Ich benützte für diese zweite Auflage der Archäologie meistens die neue Berliner Ausgabe mit verschiedenen Commentaren in 8 Foliobänden vom Jahre 1862.

XVI. Jahrh. auf diesem Gebiete unsers Wissens nichts Erhebliches geleistet worden. 1572 erschien in Antwerpen bei Plantin: Exemplar s. de sacris fabricis von Bened. Arias Montanus. Die Stiftshütte, dann die beiden Tempel werden hier mit Benützung der Mischnah und der Rabbinen sehr besonnen erklärt. Das mit Kupfern ausgestattete Werk bildet einen Theil des Apparates zur Antwerpner Bibel. Franz von Ribeira fügte seinem Commentar zur Apokalypse, welcher 1593 in Lyon in Quart erschien, bei: „Quinque libri de Templo et de iis quae ad Templum pertinent." Das Werk über den Tempel (320 S.) hat einen eigenen Titel. (S. Backer, biblioth. des Écrivains de la Comp. de Jésus. I. 624.) Dieses Werk wurde bald von dem eines Ordensgenossen des Rib. verdunkelt. Von 1596 bis 1604 erschien in Rom „Hieron. Pradi et Jo. B. Villalpandi e S. J. in Ezechielem Explanationes et Apparatus Urbis et Templi Hierosolymitani Commentarius" in drei Foliobänden. Der zweite Band, welcher von Villalpandus bearbeitet ist, behandelt mit dem Tempel Ezechiels auch den salomonischen und den herodischen. Mathematische und architektonische Kenntnisse standen dem Verfasser dieses epochemachenden Werkes ebenso günstig zu Gebote, wie der Grabstichel trefflicher Künstler. Bald darauf verfasste der jüdische Arzt Abraham Arje Porta Leone (s. Rossi, S. 268 f.) ein grosses archäologisches Werk „Schilte ha gibborim", welches 1607 zu Mantua vollendet und 1612 in Folio gedruckt wurde. Was davon auf den Tempel Bezug hat, ist bei Ugolino, thesaur. t. IX, hebräisch mit lateinischer Uebersetzung herausgegeben. Porta Leone ist ein sehr belesener geistreicher Schriftsteller, mitunter allzu kühn in seinen Hypothesen.[a]) Grosses Verdienst erwarb sich L'Empereur durch seinen trefflichen Commentar zum Traktat Middoth der Mischnah, welcher 1630 erschien. Er wurde später in die Surenhusische Ausgabe der

---

a) So behauptet er, dass סֹלְלוֹת Artillerie bedeute. Ugol. IX. p. 394.

Mischnah aufgenommen. Die zunächst spanisch, dann hebräisch und durch Saubert lateinisch publicirte Beschreibung des Tempels von dem Amsterdamer Rabbiner Jacob Jehuda Leon (s. Rossi, S. 176) machte, wie es scheint, grösseres Aufsehen, als sie durch ihren Inhalt rechtfertigen konnte. Immerhin eine bemerkenswerthe Arbeit. Die spanische Ausgabe (Retrato del templo de Salomo) erschien in Middelburg 1642 in Quart, die hebräische Bearbeitung des Verfassers 1650, Saubert's lateinische Uebersetzung 1665. Diese letztere, die uns vorliegt, enthält ausser Bildern aus Villalpand auch den saubern Grundplan des Tempels von L'Empereur. Johannes Lightfoot, einer der besten Kenner der jüdischen Literatur unter den Christen, gab 1650 seine „Descriptio Templi Hierosolymitani" heraus, welche mit dessen „Ministerium templi" im IX. Bande des Thesaur. von Ugolino abgedruckt ist. Von Louis Capell (Capellus), Professor zu Saumur, erschien 1657 im ersten Bande der Londoner Polyglotte eine Templi Hieros. triplex delineatio. Derselbe schrieb auch ausserdem Einiges über diesen Gegenstand. — Der Convertit Ludwig Compiegne (eigentlich Weil, s. Steinschn. Catal. II. p. 2700) gab 1667 in Paris die oben genannten drei Traktate des Maimonides über den Tempel übersetzt mit Anmerkungen heraus. Diese treffliche Arbeit findet sich im Thesaur. von Ugolino, t. VIII. Surenhusius' Ausgabe des Textes und eine lateinische Uebersetzung der Mischnah mit reichhaltigen Commentaren verschiedener Verfasser vervollständigt den Apparat der Art, dass man wünschen mochte, es solle die Epoche einer abschliessenden endgültigen Bearbeitung gekommen sein. (Mischnah, sive totius Hebraeorum Juris ... Systema. ... Latinitate donavit ac Notis illustravit Guil. Surenhusius. VI Tomi in Fol. Der erste Band, Amst. 1698. Der fünfte mit dem Traktat Middoth, 1702.) Um jene Zeit machte sich der 1719 gestorbene Mathematiker und Architekt Leonh. Christoph Sturm in seiner wohlüberlegten Sciagraphia templi Hieros.

daran, die bisherigen Leistungen der Theologen und Philologen vom architektonischen Standpunkte aus zu revidiren. Obwohl seine Arbeit hoch über Compilationen, wie die des spätern, übrigens achtbaren Lundius (1722) steht, fehlt ihr natürlich doch das Verständniss der antiken Architektur.[162]) Die Zeit hiefür war selbst am Anfang unsers Jahrhunderts noch nicht da, wie man aus der Monographie „Der Tempel Salomons", vorgelesen in der k. Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1804 (gedruckt 1809 in Quart), von Hirt sehen kann. Jedenfalls hat aber diese Schrift, die sich durch Klarheit auszeichnet, dazu beigetragen, die Elemente zu einem Gesammtbilde des ersten Tempels im Gebiete der ältesten und namentlich der ägyptischen Kunst zu suchen. Nach einer beträchtlichen Pause erschienen verschiedene Aufsätze und Monographien über den gleichen Gegenstand von Fr. Meyer (der Tempel Salomo's. Berlin 1830. Blätter für höhere Wahrheit. IX.), Stieglitz (Geschichte der Baukunst. 1827), Schnaase (Geschichte der bildenden Künste. I.), Grüneisen (Kunstblatt [zum Morgenblatt] 1831. Nr. 73—80), H. Ewald (Geschichte des Volkes Israel. 2. Aufl. 1853. III. Bd. 287 ff., und Alterthümer, Anhang zum II. u. III. Bd. 2. Aufl. 1854. 141 ff.), Keil (der Tempel Salomo's. 1839. Dorpat), Ernst Kopp (der Tempel Salomo's. Neue Ausg. 1839). — Es folgte Dr. Carl Chr. W. F. Bähr, der Verfasser der „Symbolik des mosaischen Cultus" mit dem Werke: „Der Salomonische Tempel mit Berücksichtigung sei-

162) Der Sammelfleiss von Ugolino nahm Sturms Sciagraphia in den Thesaurus auf, t. VIII. p. 1151 ff. 1747. — Unter den Schriften über den Tempel während des 18. Jahrhunderts steht oben an, was Calmet theils im Commentar zum III. (hebr. I.) Buche der Könige, theils im Dictionn. bibl. (Paris 1722 s. v. temple und andern Artikeln) geschrieben hat. Auch die Abhandlung „von den Tempeln der Alten" in Calmets bibl. Untersuchungen, deutsch von Mosheim, 1743. IV. Th. S. 184, ist zu beachten. Vgl. auch B. Lamy, Congreg. Orat. presb., de Tabernaculo foederis, de S. civitate Jerusalem et de Templo Hieros. libri VII. Paris 1720. Fol.

nes Verhältnisses zur heiligen Architektur überhaupt.“ (Karlsruhe 1848. 352 S.) Später erschien die zwar kleine, aber wesentlich fördernde Abhandlung von Streber, deren Grundgedanken wir oben benützt haben, und endlich kam Graf Voguë, der in dem Prachtwerke „Le Temple de Jérusalem. Paris 1864“ (Folio) den beiden alten Tempeln (von S. 26—61) eine zwar dem Umfange nach nicht sehr ausgedehnte, aber gehaltvolle Darstellung widmet. Diese empfiehlt sich besonders durch den Umstand, dass der Verfasser, welcher Jerusalem wiederholt gesehen und den Tempelberg, soweit es möglich war, erforscht hat, ein bewährter Kenner nicht nur der mittelalterlichen, sondern auch der antiken Architektur ist, und die Ergebnisse der Forschungen von F. de Saulcy (Histoire de l'Art Judaïque. Paris 1858. S. 23 ff.: die Stiftshütte, Cherubim u. s. w. S. 169 ff.; Tempel Salomo's. S. 382 ff.; Tempel des Herodes) benützen konnte.

Nach so vielen und vielseitigen Darstellungen[a]) und Bearbeitungen sollte man erwarten, die Cultusstätten des alten Testamentes noch genauer zur neuen Anschauung bringen zu können, als wir es eben im Abschnitte vom salomonischen Tempel und der Stiftshütte vermochten und als es im folgenden Kapitel vom serubabelischen und herodischen Tempel der Fall sein wird. Vielleicht mögen Andere aus der angeführten Literatur reichere und genauere Bestimmungen zu gewinnen,

---

a) Ich habe in der obigen Uebersicht der Literatur nicht absolute bibliographische Vollständigkeit angestrebt, sondern Hervorhebung dessen, was ich grossentheils nach eigener Durchsicht für das Bedeutendste hielt. Ein Paar Titel von neuen Werken sind nach Bähr citirt. Erwähnt sei noch: Julius Braun, Gesch. der Kunst. Wiesbaden 1856 u. 1858. 2 Bde. Der erste Band enthält von S. 392 an manche anregende Bemerkung sowohl über die Stiftshütte, wie über den Tempel. Der Verfasser genoss den Vortheil, an Ort und Stelle die verschiedenartigsten Ueberreste ägyptischer und asiatischer Baukunst mit einander vergleichen zu können.

wir konnten nicht mehr, als das uns aneignen, was wir gegeben haben und eben von da an darbieten.

190. Der zweite Tempel stand wie der salomonische auf dem sogenannten Berge Moriah, westlich vom Oelberg, nordöstlich vom Sion.

Wie beim salomonischen, gehörten Vorhöfe, Hallen und verschiedene Gebäude zum Ganzen des Tempels; man muss all' diese von einer hohen Ringmauer umschlossenen Gebäude gewöhnlich hinzudenken, wenn vom Tempel die Rede ist. Soll das eigentliche Tempelhaus, welches der Stiftshütte entsprach, bezeichnet werden, so wird eine ausdrückliche Erklärung beigefügt.[163])

Die Fläche, auf welcher der Tempel mit seinen Vorhöfen stand, war höchst wahrscheinlich weit unebener, als gegenwärtig die Area des Haram.[a])

Sie bildete ein Quadrat von fünfhundert Ellen oder einem Stadium zu jeder Seite. Um diesen Raum lief eine starke Mauer; diese war nach Osten, vielleicht auch theilweise nach Süden mit der ersten, nach Nordwesten eine Strecke weit mit der zweiten Stadtmauer eins. Diese Mauer muss sehr stark befestigt gewesen sein, besonders nach Norden, wo sie lange den Wurfmaschinen und der Tapferkeit der Römer unter Titus trotzte. Gegen Osten war sie durch den ziemlich jähen Abfall in's Kidronthal verstärkt.[164])

---

163) Josephus nennt den Tempel im engern Sinne *ναός*, den Complex der Vorhöfe mit Einschluss des Tempels *τὸ ἱερόν*. So Bell. V. 5. 1. „Das Heiligthum (*τὸ ἱερόν*) war auf einen bedeutenden Hügel gegründet." Das. §. 2 heisst der innere Vorhof: *τὸ δεύτερον ἱερόν*. Wenn vom eigentlichen Tempelhaus geredet werden soll, sagt er: *αὐτὸς δὲ ὁ ναὸς ... τὸ ἅγιον ἱερόν*. So Bell. VI. 4. 1. *τὸ ἔξωθεν ἱερόν*. Das. §. 4 *τὸ ἔξωθεν ἱερόν*, der Heidenvorhof; *τὸ ἔνδον ἱερόν*, der innere Vorhof. Dann §. 5 *ὁ ναός*, der eigentliche Tempel.

a) Josephus nennt Bell. V. 5. §. 1 die Mauer des innern Vorhofes *τοὺς ἄνω περιβόλους*. — Vgl. Ant. XV. 11. §. 5.

164) Mit der Burg Antonia hatte der Tempel einen Umfang von

191. Die grosse äussere Umfangsmauer musste natürlich mehrere Pforten haben. Nahm man auch auf die Festigkeit und Sicherheit des Platzes Rücksicht, so konnte doch Eine Pforte nicht genügen, wenn man nicht den Besuch des Tempels ungebührlich erschweren und ein gefährliches Gedränge bei jeder festlichen Gelegenheit hervorrufen wollte. Wie viele Thore vorhanden waren und wo sie lagen, erfahren wir theils aus der Mischnah, theils von Josephus. Ueber einige Thore sind beide Quellen ganz einig oder leicht zu vereinigen; über andere gehen beide Urkunden stark auseinander. Noch stärker werden wir den Widerspruch bei den Thoren des innern Vorhofes finden; wir werden sehen, dass es beinahe unmöglich

---

sechs Stadien. Bell. V. c. 5. §. 2. Diese Angabe des Josephus stimmt in sofern zum Umfange des heutigen Tempelraums (hâram el scherîf), als die Fläche ein nicht ganz regelmässiges, oblonges Viereck bildet. Wäre die Südseite ein Stadium lang, so würde der ganze Umfang sechs Stadien betragen. Nämlich die Südseite des Haram misst 927 Fuss (engl.), die Westseite 1617 Fuss, die Nordlinie 1020 Fuss, die Ostgrenze 1520 Fuss. (Vgl. Tobler, Topographie. I. 162.) Der ganze Umfang ist demnach 5084 Fuss; das Sechsfache der Südlinie würde allerdings 5562 Fuss ausmachen, da aber gegen Nordost die gegenwärtige Mauer erweitert ist, so kann diese Differenz nicht als beträchtlich angesehen werden. Wenn sich indess Josephus des Stadienmaasses bedient, so hat er offenbar einen den griechischen Lesern bekannten Ausdruck gewählt, um die Proportion der Seiten des Tempelumfanges darzustellen. Es giebt kein Stadium, das über 700 engl. Fuss misst. Man darf annehmen, dass zur Zeit des Josephus das olympische Stadium das gewöhnliche war; dieses aber misst 625 römische Fuss (s. Rome de l'Isle, metrologische Tafeln, S. 25). Oder sollte er das Alexandrinische angenommen haben, welches 750 römische Fuss misst? (das. S. 26). — Je unvollkommener diese Angabe nach Stadien zu dem gegenwärtigen Umfange passt, um so genauer trifft die Angabe der Mischnah zu. Nach ihr (Middoth II, 1.) hatte der äussere Tempelvorhof 500 Ellen in's Gevierte. Die Südseite muss also 500 Ellen messen. Nun beträgt die heilige Elle zu 28 Daktylen oder 7 Palmen 555 Millimeter oder 23 bayer. Zoll. 500 Ellen betragen demnach $958^{1}/_{3}$ bayer. Fuss, was 927 engl. Fuss beinahe gleichkommt. (Vgl. übrigens über das Ellenmaass: Mischnah, Kelim, c. 17. §. 9. 2 Chron. 3, 3. und Ezechiel 40, 5. 43, 13. und unten §. 220.)

ist, die Mischnah mit Josephus auszusöhnen, ohne einem Theile Unrecht zu geben, ja dass in einzelnen Punkten die Mischnah selbst sich zu widersprechen scheint. Bei der äussern Vorhofsmauer ist der Widerspruch weniger bedeutend, auch kommt uns hier der glückliche Umstand zu statten, dass an den Ueberresten der alten Tempelmauer in neuester Zeit ein altes Thor um das andere entdeckt wurde. Am stärksten sind die südlichen Thore bezeugt; der gegenwärtige Befund vereinigt sich hier mit den Angaben der beiden Hauptquellen, die wir ausser der Bibel befragen können.

Die Mischnah nennt auf der Südseite des äussern Vorhofes ausdrücklich zwei Thore und bezeichnet sie als Huldah-Pforten (שַׁעֲרֵי חוּלְדָה Middoth I. 3.). Abraham Ben David (S. 12) vermuthet, dieser Name komme von der Prophetin Huldah her, welche ja nach der Schrift auf dem Ophel gewohnt haben müsse. (2 Kön. 22, 14.). Indessen sieht man nicht ein, warum nach dem Exile eine solche Rücksicht auf diese Prophetin genommen wurde, dass nicht etwa bloss Ein Thor, sondern zwei nach ihr den Namen erhalten hätten. So auffallend es für den ersten Augenblick scheint, was *L'Empereur* (zu Mischnah l. c.) und *Lightfoot* (de templo c. 4.) als rabbinische Erklärung anführen, so wird es doch das richtige sein, wenn man den Hauptgedanken davon berücksichtigt. Diese Thore hiessen so, weil man durch sie heuchlerisch hereinschleiche, wie das „Wiesel" Huldah חולדה. Lassen wir die Heuchler bei Seite und halten uns an das Wort Huldah „Wiesel oder Maulwurf", so überrascht es uns, dass die Mischnah eine Bezeichnung bewahrt hat, die sich rechtfertigt, seitdem man unter der Aksa-Moschee den alten Eingang zum Tempel wieder aufgefunden hat. Man muss durch eine Art von Tunnel von der Pforte bis zur Area des Tempels heraufsteigen, durch einen wahren cuniculus. Oestlich davon führte an den von Pfeilern getragenen Substructionen eine ähnliche Pforte vermittelst eines zweiten Tunnels vom

Ophel in den Tempel. Dieser zweite Tunnel ist gegenwärtig an seinem Ausgange verschüttet, aber so weit sichtbar, dass man über die Sache kaum zweifeln kann. Ich habe beide betreten, wie diess in den letztern Jahren verschiedene Besucher thaten. Um genau zu sprechen, müssen wir den Gang derjenigen Südpforte, welche unter der Aksa liegt, als Doppelgang bezeichnen, da er in der Mitte durch eine Säulenreihe abgetheilt ist. Der breitere Gang, welcher von der östlichen Pforte der Südseite in den Tempel hinauf führte, ist durch zwei Säulenreihen in drei Felder getheilt. Mit Recht nennt daher Voguë (Le Temple de Jérusalem, S. 8 ff.), welcher von beiden Architektur-Ueberresten eine sachkundige, ausführliche Beschreibung mit Grundrissen giebt, die eine Pforte ein Doppelthor, die andere eine dreifache Pforte.[165]) Obwohl die Gänge, namentlich an der ostwärts gelegenen, geräumig waren und hier die Eingehenden und Ausgehenden sich leicht ausweichen konnten, so war die Struktur doch mit der Rücksicht auf die Sicherheit des Tempels im Einklang. Nichts war leichter, als diese „Wiesel-Gänge" zu verschütten, ohne dass der Tempel dabei im mindesten litt. Josephus giebt, übereinstimmend mit der Mischnah an der Südseite Thore an, ohne jedoch ausdrücklich zu sagen, dass es gerade zwei seien und ohne ihre Namen zu bezeichnen. (Antiq. XV. 11. 5.)

Auffallend ist, dass er von dem Ostthore schweigt, welches von der Mischnah erwähnt wird (שער המזרחי, Middoth l. c.). Eben diese Urkunde belehrt uns, dass an oder über dieser Pforte die persische Hauptstadt Susa abgebildet war (עליו שושן הבירה צורה).[a]) Es ist klar, dass eine solche Verzierung am Tempelthore mit der persischen Herrschaft zusammen-

---

165) Auf dem Plane Tafel I ist *C* das dreifache, *D* das doppelte Südthor. Wir nehmen an, dass *C* dem Asuppim, *D* dem durch נגבה bezeichneten des salomonischen Tempels entspreche.

a) Tafel I, lit. *B*.

hing und gleichsam das Reichswappen war. Hienach möchte man schliessen, dass dieses Thor für das bedeutendste angesehen und wohl auch von den Pilgern vorzüglich benutzt wurde, die von Osten her kamen. Die Mischnah sagt indess, durch dieses Thor sei der hohe Priester an den Oelberg hinausgegangen, wenn dort das Opfer der rothen Kuh (Num. 19.) gebracht werden musste. Wenn die Rabbinen Wahrheit reden, indem sie sagen, dass von der Zeit Mosis bis zur Zerstörung des Tempels durch die Römer nur neunmal dieses Opfer stattgefunden habe, so wäre die Oeffnung dieses Thores das Ereigniss eines halben Jahrhunderts gewesen. Dieses Thor wäre demnach in der Regel geschlossen gewesen, wie das gegenwärtige Ostthor der Tempelarea unter der Herrschaft der Muhammedaner für immer vermauert ist. Wir halten indess einen solchen Schluss für voreilig. Das Ostthor wird wahrscheinlich gerne von den Frauen benützt worden sein, weil sie von hieraus am kürzesten zu ihrer Emporkirche im Frauenvorhofe gelangten. Es ist für die Erkenntniss der Lage des alten Tempels nöthig, das noch bestehende Ostthor zu prüfen. Seitdem der Tempelraum zugänglich geworden ist, hat man diesen schönen, umfangreichen Thorbau genau untersucht. Er ist der Hauptsache nach aus der Zeit des Kaisers Justinian und gestattet so keinen unmittelbaren Schluss auf die Lage des Ostthores an der alten Tempelmauer.[b]) Die genaue Untersuchung indessen, welche Voguë angestellt hat, zeigte unter den byzantinischen Strukturen einen Grundbau, welcher der Lage und Form nach den alten Constructionen an der doppelten und dreifachen Pforte der Südwand entspricht (Le Temple, S. 12.); wir mögen also hieher die Ostpforte des zweiten Tempels verlegen. Ist dieses Ergebniss sicher, so stand die

---

b) Eine Zusammenstellung alter und neuer Berichte über dieses Thor giebt Tobler, Topographie. I. S. 155 ff. (1853). Sagen über den Grund der Verschliessung dieses Thores das. S. 156.

Ostpforte der äussern Tempelmauer nicht in gerader Linie der östlichen Pforte des Frauenvorhofes gegenüber[c]), sondern lag bedeutend nordwärts von dieser Linie. Die hier etwa eintretenden Männer konnten die Regel, dass man beim Eintritte in den Tempel sich nicht links, sondern Rechts zu wenden hatte[d]), nur durch einen grossen Umweg befolgen, sie mussten sich zuerst gegen die Burg Antonia zu wenden und dann den Tempel an der Westseite umgehen. Schon darum mag man es gerne unterlassen haben, bei dieser Pforte einzutreten. Mit Befolgung dieser Regel kamen die meisten Tempelbesucher am schnellsten zu den Haupteingängen des Vorhofes, wenn sie durch eine südliche Pforte eintraten. Wer von Bethanien herkam, hatte die dreifache Südpforte am nächsten und so möchte die Frage, durch welches Thor Christus in den Tempel eingezogen sei[e]), wenn man überhaupt eine Antwort nicht ablehnen will, am wahrscheinlichsten durch die Hinweisung auf die Südpforten und namentlich die dreifache zu beantworten sein.

192. Wenden wir uns von Vermuthungen zu den bestimmten Angaben der alten Urkunden, so haben wir in der Westmauer des äussern Tempelumfangs, gegen die Stadt hin nach Josephus (Ant. XV. 11, 5.) vier Thore, während die Mischnah (l. c.) nur Eines erwähnt. Dieser Widerspruch lässt sich nur theilweise lösen, indem Josephus eines seiner vier Thore als

c) Der keck dareinsprechende Verfasser von „Schilte ha gibborim" hatte keine Anschauung vom gegenwärtigen Tempelraum, wenn er die äussere Ostpforte in gerader Linie dem Ostthore des Frauenvorhofes gegenüberstellte (S. 18). Derselben Ansicht scheint indessen auch Maimonides gewesen zu sein (Beth ha bechirah. C. VII. 5).

d) Mischnah, Middoth. II. 2. Maimonides, beth ha bech. VII. 3. Bei Ugolino, t. VIII. p. 852. Schilte ha gibborim, p. 12.

e) Manche wollen ihn durch das Ostthor, die goldene Pforte, einziehen lassen. So Sepp, Jerusalem. I. 137. Lightfoot lässt ihn von da ausziehen. Vgl. Tobler, Golgotha, S. 447, und Topographie. I. 156. Der Verfasser von „Schilte ha gibborim" (S. 15) vertheidigt die Ansicht, dass dieses Thor allgemein zum Aus- und Eingehen gedient habe.

Privatpforte für den König bezeichnet[166]); (*ἡ μὲν εἰς τὰ βασίλεια τείνουσα, τῆς ἐν μέσῳ φάραγγος εἰς δίοδον ἀπειλημμένης* Ant. XV. 11. 5.) zwei zu Ausgängen in die Vorstadt, das vierte für die übrige Stadt (*ἡ δὲ λοιπὴ εἰς τὴν ἄλλην πόλιν*) bestimmt. Dass die Mischnah die zur Xystus-Brücke führende Pforte, welche das Volk wahrscheinlich nicht benützen durfte, übergeht, ist begreiflich; weniger aber, wie sie zwei von den übrigen Pforten des Josephus ignoriren konnte. Es hat, abgesehen hievon, einige Schwierigkeit, die Angabe des Josephus für sich genommen, zurecht zu legen. Vielleicht waren die beiden Thore, welche nach Josephus in die „Vorstadt" führten, so unbedeutend, dass die Mischnah dieselben überging. Sie hat uns den Namen des Haupt-Thores nach Westen bewahrt: (קיפונוס) Kiponos. Liegt dieser Bezeichnung der Name des Legaten Coponius zu Grunde (Ant. XVIII. 1. 1.), welcher zur Zeit des syrischen Präses Cyrenius in Palästina wirkte, so musste dieses Thor früher anders heissen.[a])

Das Thor, welches vom Tempel aus zu der Brücke des Xystus (auf unserem Plane *E*; die Brücke ist mit *s*, der Anfang des Xystus mit *t* bezeichnet) führte, correspondirte mit der „königlichen" Halle, worüber sogleich das Nähere.

Josephus charakterisirt das Hauptthor nach Westen als *βαθμῖσι πολλαῖς κάτω τε εἰς τὴν φάραγγα διειλημμένη καὶ ἀπὸ ταύτης ἄνω πάλιν ἐπὶ τὴν πρόσβασιν.* (Antiq. XV. 11. 5.) Damit wird eine Pforte bezeichnet, welche, wenn wir uns nicht täuschen, ganz derjenigen entspricht, welche früher an den „aufsteigenden Wall" verlegt wurde.

---

166) Die Hasmonäer hatten westlich vom Tyropöonthale einen Palast, den später der zweite Agrippa zeitweise benützte. — Der Brückenkopf, südlich vom Klageort der Juden an der gegenwärtigen Tempelmauer, hängt mit der Brücke zu diesem Palaste wahrscheinlich zusammen.

a) Andere Erklärungen bei Lightfoot, de templo. C. V. Sect. 1. Abraham Ben David (Schilte ha gibborim. S. 14) erklärt: *κηπο-πόνος* „Garten-Bemüher" (im Griechischen nicht gebräuchlich), und will einen Rosengarten vor dieses Thor setzen (גנת וורדים).

Es wird das Schaafthor des Nehemias sein, von welchem jedenfalls ein Teich den Namen hat, der im Evangelium Johannis (V. 2.) vorkommt. Der vielbesprochene, vorzüglich von Dr. Tobler genau erforschte Brunnen, welcher das gegenwärtige Bad Hammâm el schefâ (Bad der Heilung) mit Wasser versieht, kann die Lage dieses Teiches selbstständig bestimmen, wonach das Schaafthor jedenfalls nahe liegen musste.[b])

Hat Josephus unter dem westlichen Thore, zu welchem man auf vielen Stufen hinaufsteigt, das (auf unserm Plane mit *G* bezeichnete) Westthor ungefähr in der Mitte der Westmauer, doch mehr gegen Süden hin gerückt, gemeint, so möchte man die beiden Thore, welche „in die Vorstadt" führten, weiter nach Süden suchen; denn zuerst nennt Josephus das Thor an der Xystusbrücke, welches nur an der Ecke (lit. *E* unsers Planes) gesucht werden kann, dann zwei Thore in die „Vorstadt", dann das Stufenthor, von welchem wir eben sprachen.

Unter der „Vorstadt" wäre dann der Bezirk vom Ophel ostwärts, gegen das Mistthor hin, zu verstehen[c]); obwohl es wahrscheinlicher ist, dass damit das Gebiet Parbar der Chronik oder Parvarim nach dem ältern Berichte gemeint sei. Nun hat man wirklich in der neuesten Zeit nördlich vom Klageort der Juden ein Thor entdeckt, von welchem aus man aus dem Tyropöonthale zum Tempel hinaufsteigen konnte.

---

b) Auf dem Plane Tafel I ist die muthmassliche Lage des Schaafteiches durch *v* bezeichnet. Dass jedenfalls das Schaafthor (שַׁעַר הַצֹּאן) an der Westseite des Tempels liegen müsse, sieht man aus Nehem. 3, 1. 32. 12, 39.

c) Vgl. מִשְׁנֶה 2 Kön. 22, 14. Nehem. XI. 9. Sophonias 1, 10. Bei Josephus kann (l. c.) προάστειον desswegen nicht das Ophelgebiet bezeichnen, weil ja auf den Ophel bereits die beiden Südpforten münden. Dagegen mag er hiemit die Häuser und Gassen bezeichnen, die sich an's „Käsemacherthal" anhängen. — Man hat wahrscheinlich zur Zeit des Josephus für die alte Bezeichnung Parvarim hellenistisch und zwar nicht sehr glücklich „Käsemacher-" anstatt „Bauernthal" gesagt. Vgl. oben Anm. 134.

Da dieses neu aufgefundene Westthor ein Treppenthor ist, so müsste man auf dasselbe die Beschreibung des Josephus von dem Thore, das in „die übrige Stadt führte" anzuwenden geneigt sein, wenn dieser Schriftsteller nicht ausdrücklich sagte, dass man zu jenem Thore aus dem Thale auf Stufen hinaufstieg, während von der neu aufgefundenen Pforte die Stufen hinweg und innerhalb der Mauer zum Tempel hinauf gingen.[d]) Hiebei bleibt allerdings noch die Schwierigkeit ungelöst, dass Josephus von zwei Thoren in die „Vorstadt" spricht. Will man nicht annehmen, dass er den obern Eingang, durch welchen man an die Treppe dieses Ausganges (*F*) kam, als eigenes Thor rechnete, so wird nichts übrig bleiben, als zu diesem Thor ein nördlich gelegenes (etwa *H* des Planes) anzunehmen, oder das neu aufgefundene Thor (*F* auf dem Plane) als von ihm übergangen anzusehen und seine zwei Thore in „die Vorstadt", als Ausgänge zur Akra-Unterstadt zu denken (*H* und *J*).

Es wird kaum je gelingen das Dunkel, das hier auf dem Berichte des Josephus liegt, ganz zu zerstreuen. Um so willkommener muss uns der neue Fund des Thores nördlich vom Klageort der Juden sein (*F* des Planes). Hier haben wir Gewissheit.[167])

---

d) Auf Tafel I ist die Lage dieses Thores mit *F* bezeichnet. Hr. Consul Rosen hat die Lage und Beschaffenheit der Ueberreste desselben sorgfältig nach eigener Anschauung geschildert in der Schrift: „Das Haram von Jerusalem." Gotha 1866. S. 17 ff., vgl. S. 8. Diesem Funde zufolge wird man diese Pforte (*F*) mit voller Sicherheit, eine zweite über dem Bogenrest *E* mit der grössten Wahrscheinlichkeit und eine dritte — wohl die Hauptpforte — am Walle *G* in den herodischen Tempel verlegen können. Die Verlegung einer weitern Pforte nach *H* und *J* beruht nicht auf sichern Ueberresten aus dem Alterthume. Wie viel aus Josephus hierüber sicher ist, sagt der Text. Möglich, dass die Rabbinen eine kleine Pforte in der Lage etwa von *J* als „Nordausgang" bezeichnet hatten und dass wir hier die Pforte Teri suchen dürften.

167) In dem merkwürdigen Bogenüberreste, welcher unter dem Eingange zum gegenwärtigen Silsele-Thor sich gefunden hat (Rosen l. c.

Die mittelalterlichen Schriften der Juden enthalten keine erheblichen Notizen über die Ruinen des Tempels und wenige Andeutungen, die uns in der Erkenntniss der alten Bauten vorwärts helfen. Hie und da, und gerade in der Frage über die Westthore bieten sie neue, schwer lösbare Schwierigkeiten dar.[a])

Nicht zu übersehen ist, dass die Mischnah vom Kiponosthor wie von den beiden südlichen Huldapforten gleichmässig sagt, sie hätten (allgemein) zum Eintreten und Ausgehen gedient.[b])

Sie erwähnt auf der Nordseite das Pförtchen Teri oder Tedi[c]) mit dem Beifügen, dasselbe habe zu gar nichts gedient, eine Bemerkung, welche weiterhin in der Art beschränkt wird, dass die Priester hier unter gewissen Umständen hinausgegangen wären.[d]) Hieraus erklärt sich, dass Josephus diese Pforte übergeht.

S. 11 u. 24, der Bogen misst 42 Fuss), erkenne ich einen Durchgang von der Akra-Unterstadt her in's südliche Tyropöonthal. Lief die erste Mauer hier von Westen her, wie Voguë annimmt, so muss sie hier ein Thor gehabt haben, welches bei Nehemias das „Thalthor“ שער הגיא heisst. Nehem. 2, 13. 15. 3, 13. Plan lit. *u*.

a) Ist das Westthor Schacambo (שכמבו) bei R. Samuel Bar Simson (um 1210) in Carmoly's Itinéraires (S. 127) eine Corruption aus (שכינה) Schechinah, oder gar aus ש׳ קיפונוס? Oder ist es ein italienisches Wort: Scampo, d. h. Rettung, Auslasspförtchen? Vgl. franz. Escamper und סור (2 reg. XI. 6.).

b) שני שערי חולדה מן הדרום משמשין כניסה ויציאה „Die beiden Pforten Huldah dienen südwärts dem Eintreten und dem Hinausgehen.“ Weiter: קיפונוס מן המערב משמש כניסה ויציאה „Kiponos von Westen dient dem Eintreten und dem Hinausgehen.“

c) טָדִי, oder טָרִי. Für beide Lesearten giebt es rabbinische Erklärungen, die Lightfoot l. c. anführt.

d) L'Empereur (zu Mischnah l. c.) „Denique porta טדי dicitur ab humiditate: nam ut inquit R. Schemaja solummodo בעל קרי היה יוצא בו gonorrhoea laborans illac egrediebatur.“ — Näher läge es, an

Noch weniger leicht scheint es, die Darstellung des Josephus von der Höhe der östlichen, äussern Tempelmauer mit dem zu vereinigen, was die Mischnah hierüber sagt. Da bei dem Opfer der rothen Kuh (Num. 19.) der opfernde Priester gegen das Allerheiligste blicken (Mischnah, Parah III. 9.) und in dieser Richtung das Blut sprengen musste, so durfte die Ostmauer den Blick nicht hindern: „Alle Wände, die dort (im Tempel) waren, hatten eine bedeutende Höhe, mit Ausnahme der Ostmauer (חוץ מכותל המזרחי), denn der Priester, welcher die rothe Kuh verbrannte, blickte, auf der Höhe des Oelberges stehend (עומד בראש הר המשחה), mit Aufmerksamkeit auf die Pforte des Tempels zur Stunde der Sprengung des Blutes.“ (Middoth III. 4.)[168]) Wer den Oelberg je bestiegen, oder von seiner Lage gelesen hat, weiss, dass keine Mauer des äussern Umfangs so hoch sein konnte, dass sie dem, welcher auf dem Gipfel des Berges, oder nur in beträchtlicher Höhe stand, die Aussicht auf den Tempel verwehren konnte. Nur eine hohe Wand, die nahe vor der innern Tempelpforte stand, konnte den Einblick hemmen.

Wir dürfen also unbedenklich die Worte des Josephus von dem Hallenbau über dem Thal Kidron und von der schwindelerregenden Tiefe, in die man von oben her niederschaute, von der Höhe der Ostmauer deuten, an deren Südostecke vielleicht ein die Mauer überragender Thurm war.

---

eine Abkürzung aus מַטָּרָה zu denken, טָרִי wäre dann „das zu Mattarah gehörige“ Thor. Auf dem Plan ist an der Stelle *k* nach de Voguë eine Nordpforte angebracht, die man für Teri nehmen soll. Wir möchten eher bei *h*, oder am Vorhofe der Antonia bei *c* ein Pförtchen setzen. Da die Römer bei *k* eindrangen, müsste Josephus von der Pforte daselbst sprechen, wenn eine solche da gewesen wäre.

168) Maimonides (beth ha bechirah. C. VI. §. 5) will die Stelle der Mischnah nur von dem Ueberbau des Ostthores verstehen: Quapropter supra portam illam paries valde depressus erat ut sacerdos in monte Oliveti insistens ostii templi cerneret etc. Compiegne weist in der Anmerkung zu dieser Stelle (Ugol. VIII. p. 849) auf Ezechiel 40, 5. hin.

Antiq. XV. 11. 5.[a]) Dass man hier das *πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ* suchte, welches in der Versuchungsgeschichte (Matth. 4, 5. Mrk. 4, 9.) vorkommt, war natürlich, obwohl neuere Erklärer festhalten, dass nicht etwa an ein Hinabstürzen in's Kidronthal zu denken sei, sondern in den Vorhof des innern Tempels, da der Text nicht von einem *πτερύγιον τοῦ ναοῦ*, sondern *τοῦ ἱεροῦ* spreche.[b])

Bei der Erzählung von der Erstürmung des Tempels durch die Römer sagt Josephus sie hätten, die nördlichen Arkaden bis zur östlichen hin ganz verbrannt: *ὧν ἡ συνάπτουσα γωνία τῆς Κεδρῶνος καλουμένης φάραγγος ὑπερδεδόμητο, παρ' ὃ καὶ φοβερὸν ἦν τὸ βάθος.* (Bell. VI. c. 3. §. 2.)

Aus der eben angeführten Stelle (Ant. XV. 11. 5.) geht hervor, dass an dem Ostende der königlichen Halle (auf dem Plane lit. *o*) ein thurmartiger Aufbau war. An dem westlichen Ende derselben Halle, am Eingange zur Brücke über das Tyropöon, erwähnt Josephus den Thurm des Johannes. (*ὁ Ἰωάννου πύργος, ὃν ἐκεῖνος ἐν τῷ πρὸς Σίμωνα πολέμῳ κατεσκεύασεν, ὑπὲρ τὰς ἐξαγούσας ὑπὲρ τὸν ξυστὸν πύλας.* Bell. VI. c. 3. §. 2.[c])

193. Der freie Raum, in welchen man gelangte, wenn

---

a) *Μεγάλου γὰρ ὄντος τοῦ τῆς φάραγγος ἀναλήμματος καὶ οὐδ' ἀνεκτοῦ κατιδεῖν, εἴ τις ἄνωθεν εἰς τὸν βυθὸν εἰςκύπτοι (ἐκκύπτοι?) παμμέγεθες ὕψος ἐν αὐτῷ τὸ τῆς στοᾶς ἀνέστηκεν, ὡς εἴ τις ἀπ' ἄκρου τοῦ ταύτης τέγους ἄμφω συντιθεὶς τὰ βάθη διοπτεύοι, σκοτοδινιᾶν, οὐκ ἐξικνουμένης τῆς ὄψεως εἰς ἀμέτρητον τὸν βυθόν.* — Auch an der gegenwärtigen Ostmauer, zwischen der goldenen Pforte und der Südostecke, hat man von einer Luke aus, durch welche eine horizontalliegende Säule hinausragt, einen Blick in die Tiefe, den nicht Jedermann ohne Schwindel erträgt.

b) S. Schegg, Matthäus. I. S. 443. — Würden wir indess in 1 Makk. 12, 37. für *χαφεναθά* oder *χασφεναθά* vielmehr *χανφαθά* lesen, so hätten wir ein *πτερύγιον*, das gegen den Kidron hin, an der Ostmauer Jerusalems läge. Mit Beibehaltung von *χασφεναθά* liegt indess חשבונות näher.

c) Es ist auf unserm Plan lit. *E*.

man durch eines der genannten Thore eingetreten war, hiess: „Berg des Hauses oder Tempels" (הַר הַבַּיִת), ein Ausdruck, der auf die ganze Fläche, auf welcher die Tempelhallen standen, angewendet wird und vielleicht einiges Licht auf eine Stelle des Micha und Isaia wirft. (Is. II. Mich. IV.).

Im Gegensatze zu dem weiterhin abgegrenzten heiligern Raume hiess dieser Platz das „Profane" (חוֹל).[d]) Hier durften Heiden eintreten und Israeliten auch im Zustande der Unreinheit.

Innenwärts liefen an der hohen Ringmauer herrliche Hallen hin. Nach einer Stelle des Josephus waren alle diese Arkaden (*στοαί*) doppelt; die Säulen, aus ganzen Felsstücken bestehend (*μονόλιθοι*), waren vom weissesten Marmor, 25 Ellen hoch, von Cedernholz überbälkt. (Bell. V. c. 5. §. 2.) Diese Bestimmung lässt sich mit einer andern nur dadurch vereinigen, dass man annimmt, weniger als eine doppelte Halle, haben sich auf keiner Seite befunden. Auf der Südseite zog sich vom Ostthale, d. h. vom Kidronthale bis zum Westende des Tempelraumes eine dreifache Halle, welche die Königliche hiess.[169]) Vier Reihen von Säulen, 27 Ellen hoch, drei Klafter im Umfang, mit korintischen Kapitälen, standen hier.

Die Salomonshalle (*στοὰ Σολομῶνος*), in welcher Christus am Encänienfeste einst wandelte (Joh. X. 23.) und Petrus mit Johannes vom Volke umdrängt wurden (Ap. III. 11.), wird weder in der Mischnah, noch bei Josephus erwähnt.

Letzterer sagt indess, von der östlichen Halle (*ἀνατολικὴ στοά*)[a]), sie sei von den Bauten Salomons übrig geblieben,

---

d) Vom Beth ha Moked (Plan Nr. 28) standen zwei innere Säle auf heiligem, zwei äussere auf profanem Boden: שתים בקדש ושתים בחול, Mischnah, Middoth I. 6. Vgl. Ezechiel 40, 20. להבדיל בין הקדש לחל.

169) Die vierte Seite hatte *τὴν βασιλικὴν στοὰν τριπλῆν κατὰ μῆκος διϊοῦσαν ἀπὸ τῆς ἑῴας φάραγγος ἐπὶ τὴν ἑσπέριον.* Ant. XV. c. 11. §. 5.

a) *Ἔργον Σαλομῶνος.* Ant. XX. c. 9. §. 7.

darum wird die Salomonshalle von Calmet, Lightfoot u. A. hieher verlegt; ich möchte indessen eher die dreifache Halle im Süden als die „salomonische“ ansehen.

Der Boden durch die Hallen hin war sicher gepflastert. An der Westhalle wird bei Gelegenheit der Erstürmung durch die Römer ein *λιθόστρωτος* ausdrücklich erwähnt. (Bell. VI. 3. 2. Tauchn. p. 98.) Bei Gelegenheit der Erwähnung des Wagestückes von Julianus spricht Josephus von dem *λιθόστρωτος* zwischen der Burg Antonia und dem Tempel (Bell. VI. c. I. §. 8. Tauchn. S. 85.). Wahrscheinlich bestand das Pflaster hier im Alterthum, wie man es theilweise noch gegenwärtig vor dem sogenannten Hause des Pilatus sieht, aus der geebneten Fläche des Felsens, desshalb glitt der genannte römische Krieger in seiner starken Rüstung aus. Wenn Josephus an einer andern Stelle sagt, dass der ganze Heidenvorhof (*τὸ δὲ ὕπαιθρον ἅπαν πεποίκιλτο παντοδαπῶν λίθων κατεστρωμένον*, Bell. V. 5. 2.) mit verschiedenartigen bunten Steinen gepflastert gewesen sei, so wird man nicht durchweg an ein kostbares, sondern mitunter an ein sehr rauhes Pflaster denken müssen, dessen unregelmässige Steine leicht aufgehoben und ebensogut als Waffen des Zornes oder des Fanatismus verwendet werden konnten, wie zur Abwehr gegen einen stürmenden Feind. (Vgl. Josephus, Bell. VI. 1. 6. und Joh. VIII. 59. Tulerunt ergo lapides ut jacerent in eum.) Höchst wahrscheinlich waren einzelne Stellen des grossen Heidenvorhofes mit Bäumen bepflanzt, wie es gegenwärtig beim Harâm el sherîf der Fall ist und wie es nach Psalm 52, 10 und Psalm 92, 14. an der Stiftshütte, oder am salomonischen Tempel war. Dass der innere Vorhof und zwar der östliche Vorderraum (Frauenvorhof) wie der westliche Theil, der Tempelplatz gepflastert war, unterliegt nach der Analogie des salomonischen Tempels keinem Zweifel. Vgl. 2 Chron. 7, 3. Ezech. 40, 17. 18. 42, 3.

Es wird nicht an Cisternen gefehlt haben; eine grosse, über deren Alter freilich noch nichts bestimmt ist, findet sich

gegen das Ostthor zu. Von der Wasserleitung aus Etham, welche den südwestlichen Theil des Heidenvorhofes durchzog (auf dem Plan *NN*) war es leicht, einen schönen Brunnen herzustellen.

Dass im Umfang des Heidenvorhofes eine Synagoge gewesen sei, giebt der sonst so exakte Reland ohne Beweis an. Er sagt (le locis sacris p. 75.): Erat hic quoque בית הכנסת, Synagoga, in qua probabile est Christum consedisse in medio doctorum Luc. II. 46.“ Carpzov, Apparatus (S. 293) macht ein Gymnasium aus der Synagoge und fügt eine Bibliothek bei: In eodem (in der königlichen Halle oder auf dem Heidenvorhofe) בית המדרש Gymnasium, seu Auditorium בית הספר, Bibliotheca publica occurrebat et conclavia alia.“ Genauer verfährt Lightfoot, welcher (hor. hebr. zu Lucas 2, 4. 6.) auf eine Glosse zu der Stelle der Mischnah hinweist, in welcher von einer Vorlesung am Versöhnungstage die Rede ist. Es heisst hier, nachdem gesagt wurde, dass es dem Hohen Priester freistehe, in einem feinen Gewande von Byssus oder in der gewöhnlichen Alba zu lesen: „Der Chazan der Synagoge nimmt das Buch der Thorah und reicht es dem Archisynagogos (לראש הכנסת), dieser reicht es dem Stellvertreter (סגן) des hohen Priesters, dieser giebt es dem hohen Priester, welcher steht, es nimmt und stehend liest“ u. s. w. (Joma VII. 1.) Hiezu macht nun R. Asher ben Jechiel (starb in Toledo um 1321) aus Rothenburg in der Glosse, welche neben dem Raschicommentar gewöhnlich im Talmud bab. abgedruckt wird, und R. Jom Tob Heller aus Wallerstein zum Texte der Mischnah die Bemerkung: Es war im Heidenvorhofe eine Synagoge, welche sich an den Vorhof anschloss (בית הכנסת היה סמוך לעזרה בהר הבית.

Was zu Gunsten der Annahme einer nahe am innern Vorhofe gelegenen Synagoge spricht, ist nicht die Nennung des Chazân und Archisynagogos, welche ja eigens aus der nächsten, oder bedeutendsten Synagoge Jerusalems am Ver-

söhnungsfest in den Tempel kommen konnten, um den Hohen Priester zu bedienen, sondern die weitere Bemerkung der Mischnah, dass derjenige, welcher bei der Lesung des Hohenpriesters zugegen war, nicht auch Zeuge von der Verbrennung des Opfers auf dem Brandopferaltar sein konnte, d. h. die Lesung fand entfernt vom Altare statt und wer ihr assistirte, konnte durch die dicht gedrängte Menge nicht schnell genug zu einem günstigen Platz im Frauenvorhofe zurückkommen. (Man vergleiche dasjenige, was unten §. 220 über die Gerichtshöfe des Tempels gesagt werden wird.)

Dass der Heidenvorhof zur Zeit Christi in eine Art von Marktplatz verwandelt wurde, in dem man Vieh und Tauben feilbot und Wechslertische aufstellte, sehen wir aus dem Evangelium. Christus trieb zweimal, zuerst unmittelbar nach dem Beginne seines öffentlichen Lehramtes (Joh. 2, 14 ff.), dann wieder kurz vor dem Schlusse desselben (Matth. 21, 12.), die Händler und Mäckler sammt ihrer Waare aus dem Tempel hinaus. — In der Mischnah kommt nun zwar nichts vor, was eine dauernde Einführung eines ähnlichen Vieh- und Geldmarktes beweisen könnte; aber die Gemara erzählt ein Factum aus der Zeit Christi, welches dem Evangelium zur Beleuchtung dient. Ein reicher Pharisäer, Namens Baba ben Buta Schüler von Schamai, kam einst in den Vorhof und fand ihn öde. Da sprach er: Es möge das Haus Derjenigen öde werden, welche das Haus unserers Gottes öde gemacht haben! Was that er? Er liess 3000 Lämmer von den Heerden der Araber bringen und stellte sie, nachdem sie hinsichtlich etwaiger Defecte geprüft worden waren, in den Heidenvorhof (והעמידן בהר הבית, Hagigah Jerus. f. 78. a. Vgl. Jom tob f. 61. col. 3., wo dieselbe Erzählung vorkommt.) Man kann hieraus freilich noch nicht auf eine dauernde Benützung des Vorhofes zu einer Art von Markt schliessen. Wäre es sicher, dass die Buden (חנויות), bei oder in welchen der hohe Rath seine Sitzungen hielt, nachdem er den Justizpalast verlassen hatte (s. die

Stellen unten §. 220.) auf dem Heidenvorhof sich befanden, so würde dieser Umstand deutlicher auf Handelsgeschäfte hinweisen, die hier offen und ungestört unterhalten wurden. Von den im Talmud erwähnten Marktinspektoren (Agoranomos)[b]) kann kein Schluss auf den Tempel gemacht werden, da unter diesen entweder persische oder römische Beamte gemeint sind, die mit dem Tempel nichts zu schaffen haben.

Wie leicht übrigens der weite Tempelraum zu gewinnsüchtigen Unternehmungen einladen konnte, sehen wir unmittelbar nach der Restauration des Cultus durch Esra und Nehemias an dem Beispiele eines gewissen Tobias, dem der Nepotismus des Hohenpriesters Eliaschib es vergönnte, dass er sich in den Räumen für die Tempelvorräthe von Oel und Weihrauch u. s. w. mit Weib und Kind förmlich einnistete. (Nehem. XIII. 4 ff.) Es gehörte die ganze Energie eines Nehemias dazu, die Hallen des Tempels von den zähen Spinnengeweben der Habsucht zu reinigen.

Wo übrigens die Vorräthe an Getreide, Wein, Oel und Weihrauch untergebracht wurden, lässt sich mit voller Genauigkeit ebensowenig bestimmen, wie der Saal oder die Säle, in welchen die Leviten — wohl unter den Hallen dieses Vorhofes — gewisse Opfergefälle verzehrten. Reland (S. 76) sagt: „Hic quoque conclavia erant, ubi Levitae cibum capiebant et dormiebant (?) quum non ministrarent aut excubias agerent. Victimae etiam minus sanctae et temeratae (פסולי קדשים קלים) hic comburebantur לפני הבירה, uti Judaei loqui solent. Vide Pesachim VII. 8. Gem. bab. Berachoth 49. 2.“

---

b) אֲגַרְדְּמִין bei Cohen de Lara, Lexicon thalmud. f. 4. Im babyl. Talm. Abodah sarah f. נ״ח. a ist אגרדמים כותי offenbar Singular. Der Talmud Jerus. hat אגרונומוס, was Cohen de Lara durch aedilis plebejus, arab. אלמוטאסין, d. h. المُتَّزِن Wagmeister, span. Moderator de los precios en las cosas de provision de viandas, giebt.

Soviel über den Heidenvorhof.

Der freie Raum zwischen der äussern Ringmauer und der innern Mauer des zweiten Vorhofes war nicht auf allen Seiten gleichmässig, denn das Tempelgebäude schob sich gegen die Nordostseite hin. Der Raum war also im Westen und Norden am engsten, am weitesten gegen Süden und Osten.[c])

War man über diesen freien Platz weggeschritten, so konnte man nicht unmittelbar in den zweiten Vorhof eintreten. Zunächst kam man an eine Abzäumung (סוֹרֵג Mischnah, Middoth II. 3. Josephus, Bell. V. 5. 2.), welche, wie das Speisegitter vor den Chören vieler Kirchen, die ungeschiedene Menge am Weitergehen hindern sollte. Es waren da in gehörigen Zwischenräumen (nach der Mischnah l. c. waren dreizehn Lucken angebracht) Warnungstafeln, hebräisch und griechisch beschrieben, aufgestellt, welche alle Nichtisraeliten unbedingt und von dem Judenvolke selbst, die levitisch Unreinen bei Todesstrafe ausschlossen. (Josephus, Bell. V. 5. 2. Auf unserm Plan ist dieses Gitter mit *M M M* angedeutet.)

War man durch die Lucken dieser Brustwehr durchgegangen, so musste man 14 Stufen hoch steigen und kam auf einen schmalen Vorplatz, der rings um die zweite Vorhofsmauer herumlief. Diese schmale Terrasse hiess chel (חֵיל, antemurale Middoth II. 3.). Sie war zehn Ellen breit. (Middoth das. Josephus, Bell. V. 5. 2.)

Dass man zu dieser schmalen Terrasse auf vierzehn Stufen vom Heidenvorhof hinaufstieg, hat die Mischnah nicht erwähnt; dagegen berichtet sie, dass die frommen Israeliten beim Eintritte in den Tempel sich hier dreizehnmal verneigten (Middoth II. 3.), zur Danksagung dafür, dass die Tafeln an den dreizehn Lucken, welche durch die „griechischen Könige“,

---

c) Maimonides (beth ha bechirah. C. V. §. 6) auf Grund der Angaben der Mischnah, Middoth II. 1. Diese Angaben werden durch das gegenwärtige Terrain bestätigt.

d. h. wohl mit Rücksicht auf sie, eingeführt worden, später wieder verschwanden.

Wenn Josephus sagt, dieser Terrassenstreif habe durchweg die gleiche horizontale Lage gehabt (Bell. V. 5. 2. *διάστημα .... πᾶν ἰσόπεδον*), so möchte damit nicht ausgeschlossen sein, dass der westliche Theil (auf unserm Plan von Nr. 33 und 28 westwärts) bedeutend höher lag, als der östliche; denn von da an stieg der innere Vorhof um mehr als fünfzehn Stufen aufwärts, wie denn auch gegenwärtig das Terrain am Vorhof des Felsendomes ringsum eine erhöhte Quadratfläche bildet. Möglich, dass man sowohl in der Mischnah, als bei Josephus das von dem chêl und *διάστημα* Gesagte nur auf den Umfang des Frauenvorhofes auszudehnen hat.

194. War man über diese schmale Terrasse (lit. *O O O*) weggeschritten, so stand man vor der Mauer, welche den eigentlichen Vorhof des Heiligthums einschloss. Hier begann nach dem Ausdrucke des Josephus *τὸ ἔνδον ἱερόν*. (S. oben Anm. 163.) Diese Mauer hatte, von der Fläche des Heidenvorhofs gerechnet, eine Höhe von vierzig Ellen, erschien aber selbst von aussen nicht so hoch, weil die genannte Terrasse vorlag; von innen mass sie fünfundzwanzig Ellen (Jos. Bell V. 5. 2.). Diese Angabe hat darum für uns einen besondern Werth, weil, trotz der Abweichungen, die sich über die Maasse der Constructionen an dieser Grenzscheide des Heiligthums zwischen Josephus und der Mischnah zeigen, doch im Wesentlichen die Uebereinstimmung zu Tage tritt. Nach Josephus stieg man von der genannten Terrasse in den innern Vorhof auf fünf Stufen (l. c.); nach der Mischnah (Middoth II. 3.) auf zwölf Stufen, wovon jede eine halbe Elle hoch und breit war; also sechs Ellen hoch. Die Mischnah fügt die Bemerkung bei, dass alle Stufen, mit Ausnahme jener an der Vorhalle das gleiche Maass gehabt haben. Wenn nun, wie wir gesehen haben, nach Josephus, auf vierzehn Stufen zur Terrasse, von da auf zwölf Stufen zum Boden des innern Vorhofs hinauf-

gestiegen wurde und jede Stufe eine halbe Elle mass, so lag der Boden des innern Vorhofes, d. h. der östliche Theil davon (auf dem Plane *PP*), dreizehn Ellen höher als der Heidenvorhof; die von Grund aus vierzig Ellen hohe Mauer hätte nur von innen als siebenundzwanzig Ellen hoch erscheinen sollen. Es bleibt also hier eine Differenz von zwei Ellen und die Nothwendigkeit, die Angabe des Josephus von den fünf Stufen über der Terrasse nach der Mischnah in zwölf Stufen zu ändern.

Eine weitere Differenz zeigt sich insofern, als die Mischnah der Westseite der ebengenannten Umfangsmauer zwei Thore giebt, von denen Josephus nichts weiss.[170]) (Middoth II. 6.) Da die Mischnah nicht nur sagt, diese Thore hätten keinen Namen gehabt, sondern bei einer wiederholten Aufzählung der Thore zum innern Vorhofe gar keine Rücksicht auf ein Westthor nimmt, so wird man vermuthen können, dass jene beiden Thore ohne Namen nur Ausgänge für den Fall der Noth, etwa für die Arbeitsleute bei Reparaturen, waren.

Josephus giebt uns einen hohen Begriff von der Grossartigkeit der Thorbauten und der Kostbarkeit der Thorflügel, womit sie geschlossen wurden. Sämmtliche Thore waren von Metall, alle mit Ausnahme des Ostthores, welches, wie wir sehen werden, von korinthischem Erz war, prangten in reicher Vergoldung. Darin stimmt die Mischnah (Middoth II. 3.) mit Josephus überein.

Hinsichtlich der Höhe entfernen sich beide Quellen etwas von einander. Josephus giebt jeder Pforte eine Höhe von dreissig, eine Breite von fünfzehn Ellen (l. c. §. 3.), die Mischnah (l. c. II, 3.) zwanzig Ellen Höhe, zehn Ellen Breite.

Von welcher Art die Bauten waren, welche man theils zum Schmucke, theils zur Bequemlichkeit und für bestimmte

---

170) Josephus sagt (Bell. V. 5. 2.) ausdrücklich: *Τὸ δὲ πρὸς δύσιν μέρος οὐκ εἶχε πύλην, ἀλλὰ διηνεκὲς ἐδεδόμητο ταύτῃ τὸ τεῖχος.*

Bedürfnisse, theils zur Festigkeit an den Thoren angebracht hatte, kann aus keiner der beiden Quellen, die hier wieder im Wesentlichen übereinstimmen, genau bestimmt werden.

Abgesehen von den nicht zu rechnenden beiden Westeingängen zählt die Mischnah auf der südlichen, nördlichen und östlichen Seite des innern Vorhofes neun Thore, vier nach Süden, eben soviel nach Norden, eines nach Osten. Damit stimmt Josephus überein, welcher in der Mauer des innern Vorhofes neun Thore zählt. Indem er den innern Vorhof durch eine quer von Süden nach Norden gezogene Mauer in zwei Gebiete sondert, nimmt er in der Mitte dieser (Nr. 18 auf dem Plan) eine zehnte Pforte an, die die Mischnah nicht kennt. Hierin liegt eine Abweichung, auf die wir näher einzugehen haben. Die Mischnah stimmt mit Josephus insofern überein, als der östliche Theil des innern Vorhofs nach ihr der „Vorhof der Frauen" war (auf unserm Plan *PP*), der tiefer lag, als der weitere innere Vorhof (*R* und *SS*). Wir müssen uns hier näher orientiren.

195. Die innere Ringmauer schloss einen Raum ein, welcher nach der Mischnah 187 und 135, im Ganzen 322 Ellen lang und 135 Ellen breit war. Middoth II. §. 6. V. §. 1.[171]) Dieser Raum war durch ein Steigen des Bodens (Plan Nr. 34, 26, 18, 27, 35) auf natürliche Weise abgesondert. Josephus setzt überdiess eine Zwischenwand *διατείχισμα* hieher. (Bell. V. c. 5 §. 2.) Die Mischnah weiss zwar von einer Absonderung eines östlichen, vordern Raumes und eines westlichen, höher gelegenen, in welchem der Tempel stand, aber nichts von einer

---

171) Dass hier einmal 137 und dann wieder 135 Ellen angegeben werden, muss auf einem Versehen beruhen, wenn nicht angenommen werden will, dass die Mauer des Frauenvorhofes stärker war, als die innere. Die Rechnung von Maimonides (beth ha bech. V. 4), welcher 187 Ellen für den ganzen innern Vorhof, mit Einschluss des Tempels, annimmt, ist irrig.

dazwischen stehenden Mauer[a]) und wenigstens im Traktat Middoth nichts von einem Thor zwischen dem östlichen und westlichen Raum. Nach ihr stieg man aus dem östlichen in den höher gelegenen westlichen Raum auf fünfzehn Stufen (Plan Nr. 37), welche die Form von Halbkreisen hatten, hinauf (Middoth II, 5. Josephus, Bell. V. 5. 3.).

194. Lassen wir einstweilen die schwierige Frage von der Zwischenmauer und dem darin befindlichen grossen Thor des Josephus auf sich beruhen und suchen wir uns von der innern Construction der ganzen Ringmauer, wie sie den östlichen und westlichen Raum, in welchem letztern der Tempel stand, umfasste, ein klares Bild zu machen.

Diese Ringmauer hatte, wie wir bereits im Allgemeinen bemerkt haben, an den beiden Langseiten gegen Süden und Norden je vier Thore. Darüber herrscht zwischen Josephus und Mischnah Uebereinstimmung. Zwar spricht die Mischnah einmal von je drei Thoren (Middoth I. §. 4 und 5) und giebt ausdrücklich die Gesammtzahl der Thore des zweiten Vorhofes — nämlich mit Einschluss des Ostthores — zu sieben an; allein hier werden offenbar die Thore an der Süd- und Nordseite des vordern Raumes nicht berücksichtigt.[172]) An einer andern Stelle (II. §. 6) findet sich nicht nur die Angabe, dass an der Nord- und Südseite je vier Thore seien, sondern diese Thore werden auch der Reihe nach mit Namen angeführt. Auf der Südseite[a]): 1) das obere Thor שַׁעַר הָעֶלְיוֹן.[b]) 2) das

---

a) Man müsste nur Middoth II. 4. hieher ziehen: „Alle Mauern waren sehr hoch, ausgenommen die Mauer gegen Morgen; weil der Priester, wenn er die rothe Kuh verbrannte und auf dem Oelberg stand, beim Sprengen des Blutes das Thor des Tempels sehen musste."

172) In der kurzen übersichtlichen Schilderung des herodischen Tempels, welche Josephus Antiq. XV. c. XI. giebt, giebt er der zweiten Vorhofmauer τριστίχους πυλῶνας.

a) Vgl. die Stelle Mischnah, Schekalim VI. 2.

b) Vgl. das obere Thor im salomonischen Tempel 2 Kön. 15, 35. 2 Chron. 23, 20. 27, 3. Maimonides hat (beth ha bechirah. C. V.

Thor des Anzündens ש׳ הדלק. 3) das Thor der Erstgeburten ש׳ הבכורות. 4) ש׳ המים. Auf der Nordseite: 1) das Thor des Jechonias ש׳ יכניהו. 2) ש׳ הקרבן. 3) ש׳ הנשים. 4) ש׳ השיר. (Vgl. unten §. 216.)

Die hier angegebenen Namen stimmen zum Theil mit jenen überein, welche sich K. I. §. 4 und 5 im Traktat Middoth finden, zum Theil weichen sie ab. Hier wird auf der Südseite das „obere Thor“ ausgelassen und übereinstimmend mit der eben angeführten Disposition zunächst das Thor des Anzündens ש׳ הדלק genannt. Es folgt das Thor der Erstgeburten, dann das Wasserthor. Auf dieser Seite besteht also die Differenz nur in der Auslassung des obern Thores. Anders auf der Nordseite. Hier führt K. I. von Middoth zunächst das ש׳ הנצוץ oder ש׳ הניצוץ das „Funkenthor“ auf. Es folgt das ש׳ הקרבן oder Opferthor.[c] Dann kommt das „Thor des Feuerhauses“ ש׳ בית המוקד. Da diese Disposition mit genauen Notizen über den Zusammenhang von zwei Thoren mit Tempelwachen u. dgl. verbunden ist, dürfen wir nach ihr und nach der Natur der Sache die Anordnung der Stelle II. 6. corrigiren. Wir werden in der Mischnah, Middoth II. 6. die zwei zuletzt genannten Thore umstellen müssen, denn das Thor der Weiber ש׳ הנשים kann nur in den östlichen Raum fallen, ש׳ השיר würde mit ש׳ בית המוקד zusammenfallen.

Dass auf jeder der Langseiten vier Thore des innern

---

§. 5) das „obere Thor“ mit dem Nikanorthor identificirt. Dieselbe Vorstellung kommt bei Maimonides (Kele ha mikdasch. C. VII. §. 6) vor, wo er ausdrücklich sagt, das Thor Nikanor's werde das „obere“ genannt, weil es über dem Frauenvorhofe sich befindet. Vgl. weiter unten den Text.

c) Nach Bertinoro wurden durch dieses Thor die allerheiligsten Opfer, d. h. die Sündopfer erster Klasse, hereingeführt. Vgl. Lightfoot, C. 30, und unten §. 216. Man verwechsle das Opferthor nicht mit lisch. ha korban, §. 198.

Vorhofes waren, sagt Josephus (Bell. 5. c. 5. §. 2. *καθ' ἑκάτερον τέσσαρες*).

Ueber die Höhe dieser Thore weicht Josephus von der Mischnah ab; diese giebt jedem zwanzig Ellen Höhe, zehn Ellen Breite (Middoth II. 3.), Josephus dreissig Ellen Höhe, fünfzehn Ellen Breite (Bell. V. V. 3.); eine Differenz, die sich möglicher Weise durch die Anwendung verschiedener Maasse ausgleichen lässt.

Hinsichtlich des Ostthores herrscht beiderseits Uebereinstimmung, obwohl die Namen abweichen. Josephus sagt, die übrigen neun Thore (er nimmt ausser den acht Thoren an den Langseiten südlich und nördlich noch ein neuntes Thor in der Querwand an) seien mit Gold und Silber bedeckt gewesen; das eine aber ausserhalb des Tempels sei von Korinthischem Erz gewesen und habe an Werth die andern weit übertroffen. (V. 5. §. 3.) So heisst denn dieses Thor bei ihm das Korinthische (*ἡ Κορινθία*). Dieses Thor muss mit der Pforte Nikanors der Mischnah identisch sein. „Alle andern Thore waren in Feuer vergoldet (wörtlich: geändert, so dass sie von Gold waren, נשתנו להיות של זהב), ausser das Thor des Nikanor (ש׳ ניקנור), weil an demselben ein Wunder geschehen, oder nach Andern, weil dessen Erz dem Golde ähnlich war.“ Middoth II. 3.[d])

Der Name Nikanorthor wird durch die Notiz im Traktat Joma, K. III. §. 10, erläutert, welche der Talmud (Jerus. Joma f. 41. col. 1) deutlich macht. Zur Bestätigung der Lage dient eine Angabe im Traktat Sotah I. §. 5, wonach man die des Ehebruchs verdächtige Frau, wenn sie ihre Schuld nicht

---

d) Wir werden weiterhin sehen, dass die Rabbinen gleichwohl das Thor zwischen dem Frauenvorhof und dem innern Priestervorhof das Nikanorthor nennen. Dieser Name ist jedenfalls erst in der spätesten Zeit aufgekommen, so dass auf ihn nicht viel ankommt. Die Frage ist nur, ob wirklich westlich vom Frauenvorhof ein Thor war?

anerkannte, zuerst durch das Ostthor (des äussern Vorhofs) des Tempels und von da zum Nikanorthor führte. Es wird die „schöne“ Pforte (*ὡϱαία*) sein, an welcher Petrus und Johannes den lahmen Bettler trafen.

Das genüge über die Thore des ganzen innern Vorhofes. Wir wenden uns nun zu dem vordern, östlichen Theile desselben, welcher Frauenvorhof hiess.

196. Trat man durch dieses Ostthor ein, um dem Heiligthum näher zu kommen, so gelangte man in den bereits oben im Allgemeinen angedeuteten Vorderraum des zweiten Vorhofes, welcher jedenfalls gegen Westen dadurch abgegrenzt war, dass 135 Ellen westlich vom Korinthischen Thor sich der Boden erhob, so dass man auf fünfzehn Stufen zu der Terrasse, auf welcher der Tempel stand, hinaufstieg. Dieser beträchtliche Vorderraum, der genau ein Quadrat bildete, wird von der Mischnah der Frauenvorhof genannt (z. B. Middoth II. §. 5 עֶזְרַת נָשִׁים). Josephus hat hiefür entsprechend *γυναικωνίς* (V. 5. 3). Dieser Name will nicht sagen, dass hier ausschliesslich Frauen ihrer Andacht obliegen und hiezu eintreten konnten, sondern nur, dass sie nicht weiter zum Heiligthum vorwärts dringen durften.

Sie hatten hier einen abgesonderten Ort, eine Art Emporkirche, die ihnen ausschliesslich angehörte. Die Mischnah sagt (Middoth II. §. 5): „Anfangs war der Vorhof der Frauen glatt (חֲלָקָה, d. h. ohne Gerüste, Stühle, Emporkirche u. dgl.). Man fasste ihn aber rings, d. h. auf drei Seiten mit einer Galerie ein (והקיפוה בצוצרה), so dass die Frauen von oben[e]), die Männer unten — beim Gottesdienste — zusehen konnten.“

Ein solches Zusehen wäre nun kaum möglich gewesen;

---

e) Vielleicht, ja höchst wahrscheinlich, dienten die Arkaden, welche nach Josephus (Bell. V. 5. 2.) an der innern Wand des Vorhofes hinliefen, dazu, die Emporkirche der Frauen zu tragen.

die Verbindung zwischen dem im innern Vorhofe betenden Volke und den Priestern um den Altar her wäre beinahe aufgehoben, wenn zwischen dem Frauenvorhofe und dem weiter westlich liegenden Priestervorhofe eine Mauer errichtet gewesen wäre. Josephus setzt offenbar hieher, quer von Norden nach Süden laufend, eine Mauer und mitten in dieselbe eine Pforte, die an Höhe alle andern des Vorhofes übertraf. Sie war nach ihm der korinthischen gerade gegenüber. Er drückt sich zwar hie und da verwirrt aus, aber man kann ihn nicht missverstehen, da er auf diese „grosse Pforte“ öfters zurückkommt.

Nachdem er angegeben hat, dass der Vorhof auf den beiden Langseiten je vier Thore hatte, sagt er, von Osten her habe es nothwendiger Weise zwei Thore geben müssen, da der Raum durch eine Mauer quer durchschnitten wurde (V. 5. 2); die eine dieser (östlichen) Pforten sei der andern gegenüber (*ἄντικρυς*). Mit der korinthischen Pforte zählt er demnach zehn, ohne sie, neun Thore des Vorhofes. In der bereits angeführten Stelle (V. 5. 3) sagt er, dass von den Thoren des Vorhofes neun vergoldet, das zehnte aber von korinthischem Erze sei.

Die Pforte aber, welche über die korinthische hinaus vom Frauenhofe gegen Osten geöffnet werde (*ἡ δὲ ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν ἀπὸ τῆς γυναικωνίτιδος ἐξ ἀνατολῆς ἀνοιγομένη τῆς τοῦ ναοῦ πύλης ἀντικρὺ πολὺ μείζων*), sei viel grösser, sie habe im Ganzen fünfzig Ellen, die Thorflügel für sich vierzig Ellen Höhe (V. 5. §. 3). Es ist klar, dass man den Ausdruck „gegen Osten“ nicht vom Standpunkte des Frauenhofs nehmen darf, sondern vom Tempel aus.

Von dieser grossen Pforte, welche am innern Vorhofe östlich liege, redet er wieder bei Gelegenheit der Wunderzeichen, welche die nahe Vernichtung des Tempels angezeigt hätten. Dieses gewaltige Thor, das mit Mühe am Abende von zwanzig Männern, und zwar nur mit Hülfe von Hebeln habe geschlossen werden können, sei von selbst aufgesprungen (*ἡ δὲ*

ἀνατολικὴ πύλη τοῦ ἐνδοτέρου χαλκῆ μὲν οὖσα καὶ στιβαρωτάτη ... ὤφθη ... αὐτομάτως ἠνεῳγμένη, Bell. VI. c. 5. §. 3). Josephus hat hier vergessen, was er anderwärts so umständlich hervorgehoben hatte, dass nur die korinthische von Erz war, dass die übrigen aber, und namentlich gerade die grosse, der korinthischen unmittelbar (westlich) gegenüberstehende, stark vergoldet waren (Bell. V. 5. §. 3, *καὶ τὸν κόσμον πολυτελέστερον ἐπὶ δαψιλὲς πάχος ἀργύρου τε καὶ χρυσοῦ*).

Ungenauer Weise bezeichnet er überdiess in den Antiquitäten (XV. 11. 5) die korinthische als *ἕνα τὸν μέγαν δι' οὗ παρῄειμεν ἁγνοὶ μετὰ γυναικῶν.* Er wird in dieser zusammenfassenden Darstellung die korinthische Pforte vielleicht mit Rücksicht auf die Nebenbauten gross nennen. Will man ihn in der nämlichen Stelle nicht mit sich in einen weitern Widerspruch bringen, indem er anderswo sagt, die Frauen seien in den nach ihnen benannten Vorhof nur durch die nördliche Seitenpforte eingetreten (Bell. V. 5. 2), so wird das „mit den Frauen" (*μετὰ γυναικῶν*) hier so zu deuten sein, dass der innerhalb der korinthischen Pforte liegende Vorhof von Männern und Frauen besucht werden konnte, obwohl die Frauen regelmässig auf der nördlichen Seite eintraten, durch das „Frauenthor" (שַׁעַר הַנָּשִׁים, Plan Nr. 11), von welchem sich wahrscheinlich die Männer ferne hielten, obwohl sie die eintretenden Frauen und jene, welche sich den Opferkästen (etwa Nr. 36) näherten, vom Boden des Vorhofes (*PP*) aus und von den Stufen (37) herab bemerken konnten. (Vgl. Markus XII, 42 ff.)

Jedenfalls kann darüber kein Zweifel bestehen, dass Josephus westlich vom Frauenvorhof vor dem Anfange des Priestervorhofes, und zwar über einer Terrasse, auf die man über fünfzehn Stufen hinanstieg, eine Mauer und mitten in derselben ein grosses Thor setze. Spricht er ja zum Ueberfluss in der eben angeführten Stelle (Ant. XV. 11. 5) von einer dreifachen Vorhofmauer (*περίβολος*).

197. Trotz dieser bestimmten Angaben des Josephus waren wir lange geneigt, die besprochene Zwischenmauer sammt dem grossen Thore aufzugeben, da die Mischnah nach den Angaben der Traktate Middoth, Tamid[f]) und Schekalim, welche doch von verschiedenen Gesichtspunkten aus die Thore und Vorhöfe besprechen, weder jene Mauer, noch dieses Zwischenthor erwähnt. Eine weitere Prüfung der Angaben der Mischnah zeigt jedoch, dass die Rabbinen wirklich ein Thor über den fünfzehn Stufen westlich vom Frauenvorhofe kennen; es wird im Traktat Succah (V. 4.) das „obere Thor" genannt (שער העליון), eine Bezeichnung, die trefflich zur Lage (Plan Nr. 18) passt. „Zwei Priester standen in dem obern Thor, da, wo man von dem Vorhofe der Israeliten in den Vorhof der Frauen herabgeht." Nun entsteht allerdings die Schwierigkeit, dass, wie wir sahen, die Mischnah anderwärts das „obere Thor" gegen das Ende der südlichen Mauer des Priestervorhofes (etwa Nr. 14 des Planes, Middoth II. 6. Schekalim VI. 2.) verlegt. An beiden Orten kann das nämliche Thor nicht gewesen sein; entweder irrt die Mischnah bei einer der beiden Angaben, oder es gab zwei verschiedene „obere Thore".[g]) Ich nehme das Erstere an, dass die Erinnerung des Referenten in Middoth II. 6. Schekalim 6, 2. ungenau war. Wir haben einen bestimmten Grund, dem Referat im Traktat Succah ein ganz besonderes Vertrauen zu schenken, denn hier ist die Er-

---

f) Allerdings wird Tamid V. 6. das „östliche Thor" ש׳ המזרח genannt; aber dass dieses das Thor über den fünfzehn Stufen des Frauenhofes sei, muss man durch Vergleichung mit andern Stellen herausbringen.

g) R. Jom Tob Heller aus Wallerstein nimmt in seinen gelehrten Bemerkungen zur Mischnah (Tosaphot zu Succah l. c. in der Ausgabe von Offenbach, 1797) an, dass es zwei „obere Thore" gab. Der Fall ist nicht derselbe, wie wenn wir annehmen, dass zwei sich entsprechende Thore des ersten und zweiten Umfangs (*C* und Nr. 10) „Wasserthore" hiessen.

wähnung des „obern Thores“ mit der Darstellung eines Ritus verbunden, welcher in der Liturgie eine nicht geringe Bedeutung hatte.

Was uns weiter bestimmen muss, trotz der oben ausgesprochenen Bedenken, dem Frauenvorhofe nach Westen eine starke Mauer mit einem mächtigen Thore zu geben, ist der im Verlaufe unserer Darstellung zu erläuternde Umstand, dass hier die Korban-Schatzkästen bewahrt wurden.

Das Bedenken, dass die Frauen nicht auf den Altar sehen konnten, ist theilweise durch die Oeffnung der genannten Mittelpforte gehoben; andererseits ist an die analoge Verhüllung des Altares in den morgenländischen Kirchen zu erinnern.

Es ist demnach möglich, den Bericht der Mischnah im Wesentlichen mit jenem des Josephus zu vereinigen; d. h. insofern beide Zeugen vor die Mitte des innern Vorhofes eine Mauer mit einem Thore setzen.

In der Qualification dieses Thores aber muss Josephus sich einer Verwechselung schuldig gemacht haben. Nämlich was er von der Grösse dieses Mittelthores sagt, passt nach der Mischnah einzig von der Pforte an der Vorhalle des Tempels. Wie der Geschichtsschreiber behauptet, dass alle andern Thore dreissig Ellen hoch, fünfzehn Ellen weit gewesen seien (Bell. V. 5. 3.), dass aber die der korinthischen Pforte gegenüber stehende — mit der wir uns so mühsam beschäftigt haben — fünfzig Ellen hoch, vierzig Ellen weit war (l. c.), so sagt die Mischnah, alle Pforten seien zwanzig Ellen hoch gewesen und zehn Ellen breit, nur die an der Vorhalle nicht (Middoth III. 7.), welcher ausdrücklich eine Höhe von vierzig Ellen, und eine Weite von zwanzig Ellen gegeben wird. (Das. II. 3.) Weiterhin wird in der Mischnah die eigentliche Tempelpforte mit vier Thürflügeln, die „grosse“ genannt. (Middoth IV. 2.) Von dieser Pforte erzählt die jüdische Tradition ähnliche Wunderdinge, wie Josephus von der Mittelpforte. Es liegt daher nichts näher, als die Annahme, Josephus habe

manches, was nur von der Pforte der Vorhalle gesagt wurde, auf die immerhin bedeutende Pforte über den fünfzehn Stufen übertragen.

Der Archäologe befindet sich hier in der Lage des Richters, welcher verschiedene gute Zeugen abhört, in deren Erinnerung sich manche Nebenumstände verschoben haben. Bei längerer Vergleichung lässt sich nicht nur die Hauptthatsache, sondern auch der Thatbestand der Nebenumstände feststellen.

Die Pforte in der Mitte steht fest, sie hat die Grösse der übrigen, nach rabbinischem Maasse zwanzig, nach Josephus dreissig Ellen Höhe, nach ersterem zehn, nach letzterem fünfzehn Ellen Weite.

Aber was war ihr Material? Wir sahen oben, dass Josephus die Ostpforte aus korinthischem Erz bestehen lässt und dass die Beschreibung der Rabbinen von der Beschaffenheit der Nikanorpforte ganz mit jener des Josephus von der korinthischen übereinstimmt. Die korinthische wird von Josephus gerade so hinsichtlich des Materials allen übrigen gegenüber gestellt, wie die Nikanorpforte von der Mischnah.[173])

---

173) Es giebt kaum einen Fall, in welchem dem jüdischen Geschichtschreiber auf eine so auffallende Art Unrecht gegeben würde, als wir es hinsichtlich seiner grossen Pforte zwischen dem Frauenvorhofe und dem Priestervorhofe thaten, indem wir annahmen, dass seine ganze Angabe über ein solches Thor und die damit verbundene Quermauer zu streichen sei. Wir dachten dabei nicht an eine absichtliche Täuschung des Josephus, sondern an eine Verwechselung. Direkt westlich vom Frauenvorhofe lag die grosse Pforte der Vorhalle (vierzig Ellen hoch, zwanzig Ellen breit, Middoth III. 7., während alle andern Thore zwanzig Ellen hoch und zehn Ellen breit waren, Middoth II. 3.) und weiterhin am Eingange zum Tempel selbst das vierfache Thor, welches die Mischnah (IV. 2.) das „grosse" vermöge seiner Bedeutung nennt.

Wer diesen Weg der Erklärung nicht einschlagen will, für den giebt es nur einen zweiten, wobei Josephus ganz Recht behält, an den Angaben der Mischnah aber beträchtlich gemarktet werden muss. Sie nennt, wie wir sahen, an der Südseite des Tempelvorhofes ein „oberes Thor" (שער העליון, Middoth II. 6., Schekalim VI. 2.). Wenn wir dieses Thor aus der Gegend Nr. 14 unseres Planes nach Nr. 18, d. h. direkt

Nun sollte man erwarten, dass die Rabbinen die Nikanorpforte ebenso an den Osteingang des Frauenvorhofes verlegen und der „obern" Pforte gegenüber stellen würden, wie es Josephus thut.[a]) Das ist aber nicht der Fall. Schon die Mischnah[b]) hat angenommen, dass das Thor über den Stufen das

---

westlich von der Mitte des Frauenvorhofes versetzen und ihm zur Seite über Nr. 26 und 27 hin eine Mauer ziehen, so gewinnen wir vielleicht mehr, als wir verlieren. Wir verlieren die Uebereinstimmung unter den Mischnah-Stellen, welche die Thore des innern Vorhofes aufzählen. Es sind, wenn wir das „obere Thor" von der südlichen Seite der Vorhofmauer wegnehmen, nicht mehr vier, sondern nur drei, oder mit Wegrechnung des Frauenvorhofs nur zwei Thore auf der Südseite, während auf der nördlichen vier mit und drei ohne den Frauenvorhof gezählt werden.

Dagegen gewinnen wir drei Dinge. 1) Der Name „oberes Thor" ist am leichtesten erklärbar, wenn dieses unmittelbar über der höchsten Erhebung der Tempelterrasse liegt. 2) Josephus erhält Recht, es giebt zwischen dem Frauenvorhof und dem Priestervorhof eine Mauer mit einem hohen Thor. 3) Die Sicherheit des Frauenvorhofes, in welchem der Korbân, d. h. der Schatzkasten, bewahrt wurde, forderte einen Abschluss gegen den Tempelvorhof hin.

Gegenüber der Frage, ob zwischen dem Frauenvorhof und dem innern Tempelvorhof eine Mauer mit einem grossen Thor war, ist jene untergeordnet, ob dieses Thor am Ende auch den Namen der Nikanorpforte geführt habe. — Unruh (das alte Jerusalem. Langensalza 1861. S. 194) will diesem Thor auch den Namen „Agrippathor" vindiciren, weil Herodes hier den Namen des Agrippa, des Schwiegersohnes von Augustus, anbringen liess (Jos. Bell. I. c. 21. §. 8). Vgl. Ant. XVII. 6. 2. Bell. I. 33. 2.

Wir haben, wie uns dünkt, die Entscheidungsgründe vollständig vorgelegt, haben auch auf dem Plane die Spuren des *διατείχισμα* des Josephus nicht ganz vertilgen lassen. Jedermann kann sich über diesen Punkt der Archäologie seine eigene Meinung bilden. Wir gestehen, dass uns vorzüglich die Rücksicht auf die Sicherung des Korbân-Schatzes zur Aufrechthaltung des von uns schon aufgegebenen *διατείχισμα* des Josephus zurückführen konnte.

a) Vgl. Bell. V. 5. 3. *ἡ δὲ ὑπὲρ τὴν Κορινθίαν ... τῆς τοῦ ναοῦ πύλης ἀντικρὺ, πολὺ μείζων.* Hinsichtlich des Beisatzes *ἐξ ἀνατολῆς* vgl. Mischnah Tamid V. 6.

b) Vgl. unten die Stelle über den Ort der Bereitung der חביתין des Hohen Priesters §. 216. Middoth I. 4. Vorzüglich Negaim XIV. 8

Nikanorthor sei. Bei Maimonides[c]) und von da an in allen jüdischen Schriften, die mir über diesen Gegenstand zu Gesicht gekommen sind[d]), wird die Pforte über den fünfzehn Stufen das Nikanorthor genannt. Ohne dasjenige in Zweifel ziehen zu wollen, was von bestimmten Ceremonien an das Thor westlich vom Frauenhof verlegt wird, möchte ich in diesem Falle Josephus Recht geben. Wie wir ihm glauben, dass die Ostpforte des Frauenvorhofes von korinthischem Erz war, so wollen wir auch für sehr wahrscheinlich halten, dass die von den Rabbinen über die Nikanorpforte erzählten Dinge eben jene korinthische angehen. Da aber nun einmal in der jüdischen Tradition an der Mittelpforte der Name Nikanor haften blieb, so wollen wir ihn Kürze halber gelten lassen.

Lightfoot nimmt an, diese Mittelpforte habe ausser dem Namen „Oberes Thor", „Nikanorthor", noch fünf andere Namen, also im ganzen sieben gehabt. (Descr. Templi c. 20.) Er meint, das „neue Thor" des Jeremias (26, 10. 36, 10) sei eben dieses Mittelthor. Möglich; aber dann müsste man annehmen, dass auch im salomonischen Tempel der innere Vorhof in zwei Abtheilungen gesondert war, wovon der östliche Theil, dem Frauenvorhofe des zweiten Tempels entsprechend, tiefer, der westliche Theil, der dem Tempelgebäude näher war, höher lag. Wirklich redet Jeremias (36, 10.) von einem „obern" Vorhof (הֶחָצֵר הָעֶלְיוֹן). Dann könnte Lightfoot auch darin Recht haben, dass er das „obere Thor" des salomonischen Tempels (2 K. 15, 35. 2 Chron. 27, 3.) nicht an die Südseite des Priestervor-

---

c) Beth ha bechirah. C. V. 5. Er nennt vom Standpunkte des Tempels aus dieses Thor das östliche מזרחי, dann שער העליון und שער ניקנור. Vgl. Anm. 172 b.

d) Porta-Leone, in Ugolino thes. IX. p. 182. Jacobi Jehudae Leonis de Templo Hieros. ed. Saubert, 1665, p. 62, dazu Glossa, p. 55 b. Varie adpellabatur porta ista: Altissima porta, nova porta, porta recessus, porta ingressus, prior porta. Et in templo secundo nuncupabatur: Porta Nicanoris.

hofes — (etwa Nr. 12, oder 13, oder 14) setzt, sondern eben dahin, wo wir das „obere Thor" der Mischnah (Succah V.) gefunden haben (Nr. 18). Die andern vier Thornamen, welche Lightfoot herbeizieht, sind in keiner wahren Beziehung zur Westgrenze des Frauenvorhofes, zu dessen Darstellung wir uns nun wenden.

197. Die Mauer, welche nach dem eben Gesagten, den Frauenvorhof vom innern Priestervorhof schied, stand ohne Zweifel auf der natürlichen Terrasse, die sich hier erhob.

An dieser Terrasse hatten die levitischen Tempelmusiker theilweise ihren Standort. Ganz in der Nähe (auf dem Plan unter Nr. 26 und 27) bewahrten diese Musiker einen Theil ihrer Cymbeln, Pauken, Flöten und andere Instrumente auf.

Der Mittelraum (*PP*) diente den andächtigen Israeliten als Betort.

In den vier Ecken dieses Vorhofes waren Säle und andere Räumlichkeiten angebracht, welche לְשָׁכוֹת (von לִשְׁכָּה oder נִשְׁכָּה)[e]) genannt werden, und zu verschiedenen Tempelzwecken dienten.

Auf der südöstlichen Seite, vom Nikanorthor südlich, war לׄ נְזִירִים, wo die Nasiräer ihr Haar ablegten und ihr Opfer vorbereiteten. Middoth II. 5. (Plan Nr. 23.) Rechts gegenüber, an der nordöstlichen Ecke, war die Holzkammer (לׄ עֵצִים) (Nr. 22), wo Priester, welche wegen eines Fehlers nicht fungiren konnten, das für den Altar untaugliche Holz ausklaubten. (Das.) Auf der nordwestlichen Seite war לׄ מְצֹרָעִים (Nr. 24), die Kammer der Aussätzigen, d. h. der Ort, wo diese Unglücklichen, wenn sie für frei gelten wollten, eine Art von Examen zu bestehen hatten. (Das.) Auf der südwestlichen Ecke war die Oelkammer (לׄ שְׁמָנִים, oder aramäisch לׄ שמניא) (Plan

---

e) לִשְׁכָּה ist mit dem griechischen λέσχη identisch. Ob aber dieses selbst nicht ein Fremdwort ist? Die Erklärung „ein Ort zum Plaudern" (ἀδολέσχης, Schwätzer) ist doch gar zu lau.

Nr. 25). Man vermuthet, dass hier ein Vorrath von Oel (und Wein) für den Bedarf des Cultus bewahrt wurde. (Das.)

198. In diesen Vorhof und zwar auf die Nordseite wird man das *Γαζοφυλάκιον*[f]) zu setzen haben, welches im Evangelium erwähnt wird. (Markus XII. 41 ff. Lukas XXI. 1.) Christus beobachtet hier eine Wittwe, welche eine ganz kleine Gabe in den Opferkasten legt. Das muss an dem Thore der Frauen, שַׁעַר הַנָּשִׁים (nach Josephus dem nördlichen Thore des Frauenvorhofes), gewesen sein, durch welches die Frauen allein eintreten konnten, um auf ihre Tribüne zu gelangen. (Vgl. Nehemias 12, 44. 13, 12. 13.[g])

Die Mischnah bewahrt uns eine interessante Notiz über dreizehn Opferstöcke (שׁוֹפָרוֹת), welche im Tempel sich fanden und folgende Einrichtung hatten. (Schekalim VI. §. 5.) „Dreizehn Opferstöcke (שׁוֹפָרוֹת) waren im Tempel (במקדש). Sie hatten diese Aufschrift: (תיקלי חדתין) 1) neue Siklen, 2) alte Siklen, 3) Vogelnester, 4) junge Tauben zum Brandopfer, 5) Holz und 6) Weihrauch, 7) Gold für das Propitiatorium. Die übrigen sechs waren für freiwillige Gaben.“ Man konnte demnach durch Einlegung einer gewissen Summe hier ein freies Opfer bringen, oder durch (die Vermittelung der Priester) diejenige Sorte von Geld oder von Opfermaterial erhalten, deren man bedurfte. Schon Otho (Lex. Rabbinico-phil. 1675. p. 227) nimmt an, dass die arme Wittwe ihre פרוטה, d. i. ihren Heller in einen solchen Opferstock gelegt habe.

Durch die Bestimmung des neutestamentlichen *Γαζοφυλάκιον* wird auch Joh. VIII. 20 erläutert, wo wir den Heiland im Gazophylacium lehrend finden. Auch Jeremias lehrte im innern Vorhofe.

---

f) Man vergleiche, was Josephus von den Arkaden sagt, welche den Frauenvorhof von innen schmückten. (Bell. V. 2. *Αἱ στοαὶ δὲ μεταξὺ τῶν πυλῶν ἀπὸ τοῦ τείχους, ἔνδον ἐστραμμέναι πρὸ τῶν γαζοφυλακίων σφόδρα μὲν καλοῖς καὶ μεγάλοις ἀνείχοντο κίοσι.*

g) Ein Theil der אוצרות war sicher im Heidenvorhofe.

Der Raum unter dem Terrassenrand, welcher den Frauenvorhof von der westlichen Abtheilung des Vorhofes schied, war zur Aufbewahrung von allerlei Instrumenten und Geräthschaften der Tempelmusiker benutzt. (Middoth II. §. 6. Auf dem Plan Nr. 26 und 27.)

Irgendwo im Frauenvorhofe werden wir zwei Gattungen von Opferbehältnissen oder Depots für Gaben uns denken müssen, worüber die Mischnah im Traktat Schekalim (V. 6.) berichtet. „Es waren zwei besondere Kammern oder Gaden (לְשָׁכוֹת) im Heiligthum. Die eine hiess die Kammer der Verschwiegenen (חֲשָּׁאִים, das nämliche Wort, durch welches Neuere den Namen der Essener erklären), die andere, die Kammer der Gefässe (כֵּלִים). In jener gaben diejenigen, welche sich vor der Sünde fürchteten, heimlich (ihre Gaben), damit Arme, welche von guten Eltern stammten, hievon insgeheim ernährt würden. Mit der Kammer der Gefässe verhielt es sich so: „Wenn Jemand ein Gefäss freiwillig zum Opfer brachte, so legte man es hier zurück. Nach dreissig Tagen wurde es von den Schatzmeistern (גוזברין) geöffnet. Was vom Inhalte unmittelbar zum Unterhalt des Tempels diente, das wurde niedergelegt; das Uebrige verkaufte man und brachte den Erlös in die Kammer der Ausbesserung des Tempels.“ (לשכת בדק הבית.) Auch diese letztere wird man in der Nähe zu suchen haben. Will man den oben genannten Sälen in den vier Ecken eine Ausdehnung von fünfundzwanzig Ellen in's Geviert geben, so bleiben doch auf drei Seiten des Frauenvorhofs je hundert Ellen zur Verwendung für allerlei לְשָׁכוֹת oder אוֹצָרוֹת. Der Mittelraum konnte dessen ungeachtet mehr als 15,000 Menschen aufnehmen.

In den Frauenvorhof gehören auch wohl zwei Lischka's, welche von der Mischnah am Anfang des Traktates Middoth erwähnt werden. (Midd. I. 1.) Es ist hier von der Tempelwache der Leviten die Rede. Einer von ihren einundzwanzig Wacheposten war an dem Saale des Korbân (לשכת קרבן),

ein zweiter an dem Saale der Vorhänge. Da wir an der Nordseite des innersten Tempelvorhofes ein Opferthor haben (שער הקרבן), so hat Lightfoot auch die „Korbân-Kammer" dorthin verlegen wollen. Er hat aber übersehen, dass dort die Leviten keine Wache haben konnten, da jenes Gebiet den Priestern reservirt war. Wir werden uns zu denken haben, dass die genannten Schopharoth, wie andere Opferkästen in einer bestimmten Lischkah, d. h. in einem durch eine Thür unter den Arkaden von innen zugänglichen Raume, aufgestellt waren; oder dass ausser jenen Opferstöcken noch eine eigene Geldkiste in einem ähnlichen Gemache bewahrt wurde. Josephus sagt bei Gelegenheit eines Aufruhrs unter Pontius Pilatus, dieser Procurator habe den heiligen Schatz (*ἱερὸν θησαυρόν*), welcher Korbân (*καλεῖται δέ κορβανᾶς*) hiesse, zur Herstellung eines Aquäduktes verwendet. (Bell. II. 9. 4.) Durch diesen Korbân-Kasten verdiente ein Theil des Frauenvorhofes ganz besonders den Namen *γαζοφυλάκιον*. Nach 2 Reg. XII. 10 f. 2 Chr. 24, 8. 14. nehme ich an, dass man ihn für die Eintretenden zur rechten Seite, also gegen den Eingang der Frauen hin verlegte. Ob die Kammer der „Vorhänge" auf derselben, oder der entgegengesetzten Seite war, wage ich nicht zu bestimmen. Zwei Leschacoth, welche von der Mischnah (Middoth 1. 4.) an das Nikanorthor verlegt scheinen und von Maimonides und Lightfoot (Cap. 21) ostwärts in dem Frauenvorhof angenommen werden, gehören offenbar viel weiter westlich: L. Pinchas und Chabithin. (S. §. 216.)

199. Steigen wir durch die schon erwähnte Treppe von fünfzehn Stufen (auf dem Plan Nr. 18) aus dem Frauenvorhofe zu der westlichen Terrasse auf, so sehen wir elf Ellen westlich eine niedere Schranke [174]) quer über den ganzen inner-

---

174) Oder eine abermalige Terrassenerhöhung (Middoth II. 6.). Josephus (V. 5. 6) weiss von einer steinernen Lehne oder Brustwehr (*εὔλιθόν τι καὶ χαριὲν γείσιον*), welche den Altar und Tempel —

sten Vorhof laufen; was östlich von dieser Schranke liegt, war der sogenannte Vorhof Israels, עֱזְרַת יִשְׂרָאֵל (auf dem Plan lit. *G G*). Dieser Raum, welcher sich von Nord nach Süd über die ganze Breite des Vorhofes erstreckte (135 Ellen), aber von Ost nach West nur die Tiefe eines mässigen Zimmers hatte (elf Ellen), war dazu bestimmt, jene Israeliten aufzunehmen, welche unmittelbar beim Gottesdienste betheiligt waren, und die sogenannten Stationsmänner (אַנְשֵׁי מַעֲמָד), von denen im Abschnitte vom täglichen Gottesdienste die Rede sein wird. Wir sind am Priestervorhofe, in welchem zunächst der Brandopferaltar und das grosse Waschbecken, dann der eigentliche Tempel sich zeigt. Es gilt, dieses nur den Priestern zugängliche eigentliche Heiligthum möglichst getreu zu schildern.

Wir werden uns vom Ganzen eine klarere Vorstellung machen, wenn wir einstweilen die Gebäude und Vorrichtungen, welche links und rechts an den beiden Ringmauern des innern Vorhofes angebracht waren, so wie die kleinen Constructionen, die in der Mitte lagen, unbeachtet lassen, und uns zum Brandopferaltar, und dann nach einer Besichtigung des Waschbeckens zum eigentlichen Tempel wenden.

200. Der Brandopferaltar (Plan Nr. 6) war colossal. Am Fundamente bildete er ein Quadrat von zweiunddreissig Ellen. Eine Elle über dem Grunde war er um eine Elle eingezogen, also nur noch dreissig Ellen lang und breit. Fünf Ellen weiter war er nochmals um eine Elle eingezogen, also noch achtundzwanzig Ellen lang und breit. Was von da an unterwärts lag, hiess Sobeb (סוֹבֵב), der Umgang. Die sogenannten Hörner — mit entsprechendem Gesims — nahmen eine weitere Elle und endlich der Umgang für die Priester auch eine Elle in Anspruch. Es blieb demnach für die obere

---

ringsum! — so abgeschlossen hätte, dass das Volk nicht auf den für die Priester reservirten Platz eintreten konnte.

Fläche ein Quadrat von vierundzwanzig Ellen. (Middoth III. 1.)[175])

Die Maasse sowohl dieses als des salomonischen Brandopferaltars entsprechen dem Umfang des merkwürdigen heiligen Felsens, welcher den Muslimen ein Gegenstand mühevoller Wallfahrten geworden ist und über welchem Abdulmelik die noch stehende Moschee Kubbeth el sachrah (Felsendom) erbaute. Dieser Felsen ist ungefähr sechzig Fuss lang und fünfzig Fuss breit. Die israelitische Elle zu 540 Millimetres genommen, erhalten wir für eine Seite des Altares 17 Metres 280 Millimetres, also 58—60 Fuss.

201. Um einen kubischen Kern aus der unförmlichen Masse zu gewinnen, musste eine beträchtliche Zahl mehr und minder grosser unbehauener Steine hinzugefügt werden[a]; wie denn die Kreuzritter, als sie den „heiligen Felsen" zu einem christlichen Altar und Chor umgestalteten, weissen Marmor zur Ausgleichung der Unebenheiten und zur Verkleidung anwendeten. (Guil. Tyr. VIII. 3.) So lässt sich die von der Mischnah mitgetheilte Notiz, dass die Steine zum Altare aus dem Thal von Beth Karem bei Bethlehem geholt wurden (Middoth III. §. 4), mit der Annahme vereinigen, dass der noch vorhandene Felsen den eigentlichen Kern des Altares bildete. Wie wir oben sahen, musste nach mosaischer Vor-

175) Die Lage des Brandopferaltares wird im Buche Sifra ed. Ugolino XIV. p. 646 genau bestimmt. Zwar meint dort R. Elieser Ben Jakob, der Altar sei ein wenig gegen Süden gerückt gewesen; es wird aber als ausgemacht betrachtet, dass er gerade vor der Mitte des Tempels, der Pforte gegenüber, war.

a) Maimonides, beth ha bech. C. II. §. 15. Nach Weil's Uebers. bei Ugolini VIII. p. 770. In altari nihil cavum, sed veluti columna totum intus solidum erat. Etenim congerebantur lapides magni, parvi in formam (ligneam videlicet ex asseribus compactam) quae mensuram altaris caperet: tum vero diluta calx atque pix et plumbum quoque liquefactum infundebatur usque dum altare exurgeret ad modum praescriptum.

schrift (Exod. 20, 25.) der Kern des Brandopferaltares[b]) entweder von Erde, oder von unbehauenen Steinen sein. Die Unförmlichkeit des heiligen Felsens spricht, trotzdem, dass während der christlichen Herrschaft da und dort der Meissel wird angewendet worden sein, für die Beobachtung jener Vorschrift. Wenn Wilhem von Tyrus an der angeführten Stelle diesen Stein für die Tenne Aravna's erklärt, so stimmt er hierin mit Dr. Rosen überein, welcher die Höhle unter dem Stein für eine Cisterne auf der Tenne Aravna's hält[c]), ohne jedoch den Brandopferaltar hieher zu setzen. Es scheint, dass der Altar des zweiten Tempels nicht wie der des salomonischen mit Kupfer überzogen war, denn er wurde zweimal im Jahr getüncht. (Middoth III. 4.)

202. Die Höhe des Brandopferaltares giebt Josephus, abweichend von der Mischnah, zu fünfzehn Ellen an; dieselbe Ausdehnung hätte er nach Länge und Breite gehabt und wäre also ein Kubus von fünfzehn Ellen gewesen.[176]) Er fügt bei, dass von Süden her ein schräger sanft ansteigender Aufgang zur obern Fläche hinauf geführt habe. Hekatäus giebt an, dass die Fläche des Altares ein Quadrat von zwanzig Ellen gebildet habe, dass er aber zehn Ellen hoch gewesen sei. (*Πλευρὰν μὲν ἑκάστην εἴκοσι πηχῶν, ὕψος δὲ δεκάπηχυ*. Bei Müller, Fragm. II. p. 394.) Nach Maimonides war die Höhe des ganzen Altares achtundfünfzig Palmen; die Elle zu sechs Palmen genommen, erhalten wir zehn Ellen, weniger zwei Palmen; die Elle zu fünf Palmen gerechnet, ergeben sich eilf Ellen und drei Palmen. Die

---

b) Schon Hekatäus (bei Carl Müller, fragm. II. S. 394) hebt hervor, dass dieser Altar nicht aus gehauenen, sondern *ἐκ συλλέκτων ἀργῶν λίθων* bestehe.

c) Das Haram von Jerusalem. 1866. S. 45.

176) Dunkel ist, wie Josephus das folgende *ἀνὰ πεντήκοντα πήχεις* verstehe. Die ganze Stelle lautet: *πρὸ αὐτοῦ* (vor dem Tempel) *δὲ ὁ βωμὸς πεντεκαίδεκα μὲν ὕψος ἦν πηχῶν, εὖρος δὲ καὶ μῆκος ἐκτείνων ἶσον, ἀνὰ πεντήκοντα πήχεις*. (Bell. V. 5. §. 6.)

Angabe des Hekatäus kommt also der rabbinischen näher, als die des Josephus. Maimonides macht bei Gelegenheit seiner Bestimmung über die Maasse des Altares die sonderbare Bemerkung, dass der Altar theils nach der Elle von fünf, theils nach jener von sechs Palmen gemessen werde; bei den übrigen Tempelmaass-Bestimmungen sei die sechspalmige Elle angewendet. (Beth ha bechirah. C. II. §. 6.)

Nicht unerwähnt dürfen zwei Thatsachen bleiben, welche die Identität des noch sichtbaren heiligen Felsens mit dem Kerne des Brandopferaltares des Tempels unterstützen. Unter diesem Felsen ist eine Höhlung, deren höchste Erhebung etwa sieben Fuss beträgt, darunter eine Cisterne. Von dieser geht ein Kanal ostwärts gegen das Thal des Kidron zu. (Auf unserm Plane durch Punkte angedeutet, die vom Altare Nr. 6 aus über 18, 37, 9 hinlaufen und hier mit *Pp* bezeichnet sind.) Nun sagt die Mischnah (Middoth III. 2.), dass das abfliessende Blut durch einen Kanal (אמה) zum Kidron abfloss und (das. §. 3) dass man durch eine enge Oeffnung, die mit einer Marmorplatte regelmässig geschlossen war, zu der Grube (שית) unter dem Fundamente des Altares hinabstieg, um sie zu reinigen.[a])

203. Zwischen dem Altar und den Stufen des Tempels war ein Zwischenraum von zweiundzwanzig Ellen. (Das. III. 6.) Das Waschbecken (הַכִּיּוֹר) stand zwischen dem Altar und dem Tempel, doch etwas seitwärts gegen Süden hin gerückt. (Middoth III. 6.) Es wird uns der Mechaniker genannt — בן קטין —, welcher zwölf Hähne an diesem Gefässe an-

a) Die obere Höhle oder Grotte unter dem Felsen habe ich selbst betreten. Unter ihr liegt eine Cisterne, „der Geisterbrunnen", die ich nicht betreten habe. Ueber diesen unterirdischen Raum und den daraus gegen Osten hin laufenden Kanal mit seinen Verzweigungen hat der italienische Ingenieur Pierotti (Jerusalem explored, London 1863) genaue Untersuchungen angestellt, welche de Voguë (le Temple S. 57) sich aneignet.

brachte und, was bedeutender ist, einen Mechanismus, um das Wasser in die Höhe zu treiben.[177]) Ueber die Grösse dieses Geräthes ist nichts aufbewahrt, doch geht aus dem eben angeführten Umstande hervor, dass es jedenfalls mehr als mannshoch war (auf dem Plan Nr. 5).

204. Wir nähern uns dem Tempel selbst. Er lag etwa um sechs Ellen höher, als der Priestervorhof, denn zwölf Stufen, jede eine halbe Elle hoch, führten zu seiner Vorhalle hinauf. (Middoth III. 6.) Diese Vorhalle dehnte sich an der Fronte des Tempels von Süd nach Nord gerade so weit aus, wie der Tempel mit Einrechnung der Vorhalle von Osten nach Westen, nämlich hundert Ellen. (Middoth IV. §. 7. V. §. 1.)

Der Vorbau (אולם) oder die Vorhalle war im Lichten (von Ost nach West) eilf Ellen tief (das. IV. 7.); fünf Ellen kamen auf das Gemäuer. Der nach der Breite vor dem Tempel ausgedehnte Vorraum war gegen Nord und Süd. Links und rechts fielen je fünfzehn Ellen auf Seitenkammern, die für die Aufbewahrung von Utensilien des Opfercultus dienten (בית החלופות der Ort der Opferschlachtmesser, Middoth IV. §. 7.) Es blieb noch ein freier Raum von siebenzig Ellen Länge, eilf Ellen Tiefe übrig, der sich quer an der Fronte des Tempels ausdehnte. Durch eine Pforte von vierzig Ellen Höhe und zwanzig Ellen Breite trat man in diesen Raum der Vorhalle. (Mischnah III. 7.) Josephus (Bell. V. V. §. 4.) giebt die Höhe dieser Pforte zu siebenzig, die Breite zu fünfundzwanzig Ellen an. Wenn wir auch in Anschlag bringen, dass seine Elle, wie wir früher sahen, kleiner ist[a]), als die der

---

177) ואף הוא עשה מוכני לכיור Joma III. 10. מוּכָנִי ist mit Buxtorf durch *μηχανή*, machina, zu erklären.

a) Die Länge der Halle von Nord nach Süden giebt er übrigens übereinstimmend mit der Mischnah zu hunderd Ellen an. — Die innere Höhe war nach B. V. 5. §. 4 neunzig Ellen, die Breite fünfzig, die Tiefe zwanzig.

Mischnah, so bleibt doch eine Differenz. Die ganze Höhe der Vorhalle bestimmt er zu hundert Ellen. (Das.) Die Angabe des Josephus, dass die hohe Pforte der Vorhalle keine Thüren gehabt habe (das.) stimmt wieder mit der Mischnah überein, insofern diese hier von Thüren schweigt.

205. Ein Vorhang verhüllte den Eingang. (Maimon., Kelê ha mikdasch. C. VII. §. 18.) Auf beiden Seiten standen marmorne Tische, wovon der eine dazu diente am Abend vor dem Eingang des Sabbaths die neuen Schaubrote aufzunehmen, bis die alten herausgeholt waren und auf dem andern aufgestellt wurden.

Der Vorhang der Vorhalle war vermuthlich während des Gottesdienstes zurückgelegt, damit durch die hohe Pforte der reichverzierte Eingang des Tempels sichtbar wurde.

206. Hier waren doppelte Flügelthore angebracht. Da der Tempel eine Mauer von sechs Ellen Dicke hatte (Middoth IV. §. 7), so liess sich ein Doppelthor und zwar jedes wieder mit Doppelflügeln anbringen. Die Flügel des Doppelthores wurden nach innen geöffnet, so dass sie die Mauerdicke fast deckten; die Flügel des innern Doppelthores wurden an die innere Tempelwand zurückgeschlagen, welche hier nicht vergoldet war. (Middoth IV. 1.) Die Mischnah giebt die Höhe dieses Doppelthores zu zwanzig Ellen, die Breite zu zehn Ellen an (das.), so dass ein Flügel fünf Ellen haben musste. Josephus weicht auch hier ab, indem er die Höhe zu vierzig, die Breite zu sechzehn Ellen angiebt. (Bell. V. 5. §. 4.)

Diese Pforte nun nennen die Juden die grosse (שַׁעַר הַגָּדוֹל, Middoth IV. 2. Vgl. Tamid III. 7.). Nach der Versicherung der Mischnah hörte man das Knarren dieses Thores bis Jericho, wenn es geöffnet wurde (Tamid III. §. 8), was sehr umständlich geschah. Es war in der dicken Mauer ein Durchgang für den Priester oder die Priester gebaut, um von innen her zu öffnen.[178] Man sah indessen, obschon die Pforten

178) Mit Bezug auf Ezechiel 44, 2. soll südwärts vom Hauptthor

offen standen, nur dann in den Tempel hinein, wenn der Vorhang, welcher hier angebracht war, aufgerollt oder auf die Seite geschoben wurde. Dieser Vorhang war ganz besonders prächtig. Die Beschreibung des Josephus ist nicht von dem Vorhange an dem Eingange zur Vorhalle zu verstehen, denn es heisst ausdrücklich, dass seine Länge der Höhe der Tempelpforte entsprochen habe (Bell. V. 5. §. 4).[179]

---

eine kleine Pforte in den Tempel gebaut gewesen sein, durch die Niemand einging. Der öffnende Priester trat durch das nördliche Nebenpförtchen in den Tempel und öffnete von innen her das grosse Thor. Middoth IV. 2. Tamid III. 7.

179) Wenn man indess vergleicht, was Maimonides (Kelê ha mikdasch. C. VII. §. 16. Ed. Berl. t. VI. p. 15) über die Vorhänge des Tempels sagt, so muss man geneigt sein, bei Josephus eine ungenaue Erinnerung anzunehmen. Er wollte die Pracht jenes Doppelvorhanges schildern, der zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten war, und drückte sich so aus, als wenn er von dem Vorhange vorn beim Eingange in's Heilige spräche. Maimonides sagt §. 17 „Es waren im Ganzen dreizehn Vorhänge im zweiten Tempel. Sieben an den sieben Thoren des Vorhofes (der Frauen). Einer an der Pforte der Tempelhalle (אולם). Einer am Eingange zum Heiligen; zwei vor dem Adytum (דביר), nämlich zwischen diesem und dem äussern Heiligthum und zwei ihnen gegenüber in der Oberhalle (ושנים כנגדן בעלייה)." Kurz vorher §. 16 ... „Man pflegte jedes Jahr zwei Vorhänge zu verfertigen, um das Heiligste vom Allerheiligsten zu unterscheiden." Ob das, was er von der Stickerei in Hyacinth, Carmoisin und Purpur auf weissem Byssusgrunde sagt, von allen dreizehn Vorhängen, oder nur von jenen beiden vor dem Allerheiligsten zu verstehen sei, geht aus Maimonides nicht hervor. Dagegen sind diese beiden so sehr ausgezeichnet, dass es gestattet ist, bei der Stelle des Evangeliums (Matth. 27, 51.), welche vom Zerreissen des Vorhanges des Tempels spricht, vorzugsweise an die Vorhänge vor dem Allerheiligsten zu denken, wie denn (vgl. Maldonat z. d. St.) die alten Ausleger an diese Vorhänge gedacht haben müssen.

Würde man auf den blossen Wortlaut „Vorhang des Tempels" und auf die angeführte Stelle des Josephus allein Rücksicht nehmen und zugleich voraussetzen, dass der Evangelist nur einen einzelnen von den Vorhängen meine, so hätte Schegg (zu Matth. 27, 51.) Recht, sich der Deutung vom Vorhange des Allerheiligsten entgegenzusetzen. Aber höchst wahrscheinlich ist *καταπέτασμα* von allen Vorhängen des Tempels, von der Vorhalle bis in's Allerheiligste hinein, zu verstehen, und collektive,

Die Juden zählen im Ganzen dreizehn Vorhänge im Tempel; neun an den Pforten des Vorhofes, einen an der Vorhalle, diesen hier und zwei zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten. Der Evangelist kann durch den Vorhang des Tempels nur jenen bezeichnen wollen, welcher am Eingang des eigentlichen Tempels war.

207. Reiche Verzierungen in Gold (Josephus l. c.) und goldene Weihgeschenke, die hier angebracht waren, schimmerten dem Besucher des Tempels entgegen. Hier waren goldene Kronen befestigt (vgl. Zacharias VI. 11 ff. und 1 Maccab. I. 23. IV. 57.); wenn das Thor offen war, sah man die Trauben des goldenen Weinstockes, welchen die Frömmigkeit reicher Gönner an den Plafond hingepflanzt hatte, und in der letzten Zeit den von der Königin Helene gewidmeten goldenen Leuchter.[a]) (Middoth III. 8. Joma III. 10.)

Der Leuchter war wohl von aussen angebracht, über der Thoreinfassung. Der goldene Weinstock, dessen Trauben Mannesgrösse hatten, schmückte jedenfalls den innern Plafond des Tempels.[180]) Der Tempel war, wie die Stiftshütte, in zwei

---

wie etwa „Vorgehänge" zu deuten. So wird jener Priester, welcher die Weber und Sticker der Vorhänge leitete, überhaupt über „die Vorhänge" insgesammt gesetzt war, durch שעל הפרכת bezeichnet. „Der über das Vorgehänge, über das *καταπέτασμα*." So bei Maimonides l. c. Die Mischnah, Schekalim C. V. §. 1. אלעזר על הפרכת. Lazarus war über den Vorhang, d. h. über die Vorhänge insgesammt, aufgestellt.

Vgl. über die Vorhänge im Tempel Porta leone (in Ugolino, thes. IX. p. 40—80) und Maimonides, kele ha mikdasch. C. VII. §. 16 ff.

a) Da in der Stelle Joma III. 10. auch davon die Rede ist, dass die Königin Helene den Abschnitt vom untreuen Weibe (Num. V, 11 ff.) auf eine goldene Platte schreiben und im Tempel anheften liess (wohl am Nikanorthor), so könnte man annehmen, dass an derselben Stelle auch ihr Leuchter angebracht wurde. Allein der Leuchter war על פתחו של היכל „über dem Eingang zum Tempel", was nur die eigentliche Tempelpforte sein kann.

180) Vgl. den Bericht von Florus über den Eintritt des Pompejus in den Tempel (l. III. c. 5): Hierosolyma defendere tentavere Judaei,

Räume abgetheilt, wovon der westliche das Allerheiligste (ἅγιον ἅγιον, Joseph., Bell. V. 5. 5.), der vordere östliche, in welchen man zunächst von der Vorhalle aus eintrat, wird von der Mischnah „Mitte des Tempels“ תּוֹךְ הַהֵיכָל genannt (Middoth IV. §. 7), während sie den innern Raum „Haus des Allerheiligsten“ nennt (בית קדש קדשים), und unter hêcal beides zusammenfasst. Wir nennen diesen vordern, östlichen Raum so zu sagen das Schiff des Tempels, zum Unterschiede vom Allerheiligsten und des „Heiligthums“.

Dieses war nach der Mischnah vierzig Ellen lang von Ost nach West (Middoth IV. 7.), zwanzig Ellen breit (das.), innen aber vierzig Ellen hoch. (IV. 6.) Hinsichtlich der Länge und Breite stimmt Josephus überein. (B. V. 5. 5.) Hinsichtlich der Höhe besteht nur insofern Uebereinstimmung zwischen beiden Quellen, als dieselbe beiderseits in ihrer Gesammtheit zu hundert Ellen angegeben wird. Ueber die Vertheilung dieser hundert Ellen in die Cella und das Allerheiligste des

---

verum haec quoque intravit et vidit illud grande impiae gentis arcanum sub aureo vitem caelo. Caelum ist hier Plafond.

Nach dem Talmud Joma III. 10. sah man bei Sonnenaufgang den Leuchter der Helene funkeln, was nur denkbar ist, wenn wenigstens der Vorhang an der Vorhalle aufgezogen, und der Leuchter an der Fronte des Tempels ausserhalb angebracht war. War er im Heiligthum, etwa unter dem goldenen Weinstocke hängend, angebracht, so ist anzunehmen, dass auch der Vorhang beim Eingange ins Heiligthum beim Opfergottesdienste aufgezogen wurde. (Vgl. Matth. 27, 51.) Man wird indessen auf diese Vermuthung hin doch nicht berechtigt sein, den καταπέτασμα bei Matth. 27, 51. als Vorhang vor dem Allerheiligsten zu deuten, denn wir sehen z. B., dass Zacharias bei der Besorgung des Rauchwerkes im Heiligthum nicht gesehen wurde, bis er heraustrat. (Lukas I. 21.) Da war also der Vorhang am Eingange des Tempels keineswegs aufgehoben; man kann also nicht sagen, zur Zeit des Todes Christi seien die Vorhänge an der Halle und am Heiligthum gehoben gewesen; der Evangelist könne also einzig vom Vorhang vor dem Allerheiligsten sprechen. Man wird die Bezugnahme auf den Vorhang vor dem Allerheiligsten auf andere Art und namentlich so, wie oben geschehen (Anm. 179), rechtfertigen müssen.

Tempels und ein Obergemach weicht die Mischnah von Josephus ab. Man wird hier die Abweichung nicht dadurch ausgleichen können, dass man annimmt, Josephus habe nach der kleinern, gemeinen Elle, die Mischnah aber nach der grössern, sogenannten heiligen gerechnet. Es liesse sich damit etwa erklären, wie es kam, dass nach Josephus die Cella des Tempels sechzig, nach der Mischnah vierzig Ellen hoch sei; aber dann müsste auch in der Bestimmung der Gesammthöhe vom Boden bis zum Dache der Unterschied des angewandten Maassstabes sich zeigen; das ist aber nicht der Fall, denn wie gesagt, geben beide Quellen hundert Ellen für die Gesammthöhe an.

Dürfen wir nach Gründen innerer Wahrscheinlichkeit entscheiden, so müssen wir der Darstellung des Josephus in diesem Punkte den Vorzug geben, denn es ist nicht anzunehmen, dass man für das Obergemàch einen Raum von sechzig Ellen Höhe reservirt habe, während die Cella des Tempels nur vierzig Ellen hoch gewesen wäre. Ueber dem Allerheiligsten müsste das Obergemach nach der Mischnah sogar achzig Ellen hoch gewesen sein. Nach Josephus hatte das Obergemach (*τὸ ὑπερῷον*, Bell. V. c. 5. §. 5) eine Höhe von vierzig Ellen.

Er fügt bei, dass es einfacher (*λιτότερον*) gewesen sei, als der unter demselben liegende Tempelraum. Nach Maimonides war der im Ganzen sechzig Ellen lange Raum dieses grossen Saales durch zwei Vorhänge ganz so abgetheilt, wie das Heilige vom Allerheiligsten unterhalb. (Kelê ha mikdasch c. VII.) Man stieg von den Nebengebäuden durch eine Treppe von Süden her zu diesem Gemache hinauf (Maimonides, beth ha bechirah c. IV. §. 12 und 13).

Nach der maimonischen Beschreibung von dem Umwege, welchen man machen musste, um von den Seitenkammern des Tempels zu diesem Saale (עליה) hinaufzukommen, und abgesehen davon schon, nach der Lage, welche ihn fast unzugänglich machte, eignete er sich vortrefflich zur Aufbewahrung

von Kleinodien, Kostbarkeiten und Antiquitäten, die man der Neugierde oder der Habsucht ferne rücken wollte.

Es liegt nahe, für das Obergemach des salomonischen Tempels einen ähnlichen Zweck und Gebrauch vorauszusetzen. Josephus, welcher angiebt, das salomonische Obergemach sei gerade so hoch gewesen, wie die Cella des Tempels (sechzig Ellen), fügt hinzu, man sei auf der Süd- und Nordseite zu demselben hinaufgestiegen. Ant. VIII. c. 3. §. 2. *Κατὰ τούτου δὲ ἄλλος ἦν ἐγηγερμένος ἴσος τοῖς μέτροις .... Ἐφιλοτέχνησεν δὲ ὁ βασιλεὺς ἄνοδον εἰς τὸν ὑπερῷον οἶκον διὰ τοῦ εὔρους τοῦ τοίχου.*

Von diesem Obergemache im salomonischen Tempel ist im Vorübergehen einmal die Rede, da von den Vergoldungen des Heiligthums gesprochen wird. 2 Chr. 3, 9. (וְהָעֲלִיּוֹת חִפָּה זָהָב. LXX. *Καὶ τὸ ὑπερῷον ἐχρύσωσεν χρυσίῳ*).[181]) Es ist bemerkenswerth, dass dieser in der That nur selten besprochene Raum zu abenteuerlichen Vermuthungen Veranlassung gab. Hirt sagt: „Zu welchem Gebrauche dieser geheimnissvolle Raum bestimmt gewesen sei, lasse ich dahin gestellt sein. Kritiker, welche mit dem Studium des jüdischen Alterthums mehr vertraut sind, als ich, mögen hierüber dreister ihre Vermuthungen äussern.“ Die Bescheidenheit, welche in diesen Worten sich ausdrückt, wird in der Anmerkung zur Leichtgläubigkeit gegen eine Vorstellung, die als Mittel zur Erklärung von manchen wunderbaren Erzählungen der heiligen Schrift dienen soll. „Ein jüdischer Gelehrter, Herr Ben David ... hat vor einigen Jahren in einem Schreiben an Lichtenberg in Göttingen, welches unter dem Titel: Ueber die innere Einrichtung der Stiftshütte, in das berlinische Archiv der Zeit, October 1797, eingerückt ist, darthun wollen, dass Moses bereits Kenntniss von der Elektricität gehabt habe.“ Diese scharfsinnige Ver-

181) Hirt (S. 26) war im Irrthum, wenn er meinte, nur die LXX. spreche von diesem obern Saale.

muthung gewinnt noch mehr Wahrscheinlichkeit, wenn man auf folgende Umstände bei der Einrichtung des Tempels und der Weihe desselben durch Salomon Acht haben will: 1) Auf den eben angegebenen geheimnissvollen Raum über dem Heiligsten. 2) Auf die goldenen Ketten, die vom Heiligsten herausliefen bis auf die Säulen Jachin und Boas, welche am Eingange des Tempels standen. . . . 3) Waren über dem Giebel des Tempels von Herodes goldene Stangen angebracht. . . . 4) Bei der Weihe des Tempels, als die Priester die Bundeslade im Heiligsten aufgestellt hatten, erfüllte eine Gewitterwolke plötzlich das Innere des Tempels, wodurch die Priester daraus verscheucht wurden. . . . Der Blitz entzündete plötzlich das Opfer vor den Augen des ganzen Volkes. 5) Man vergleiche . . . 2 Makkab. I. 18—31. II. 1—13. „Die Frage ist nun: könnte der geheimnissvolle Raum über dem Heiligen nicht einen elektrischen Apparat enthalten haben, von welchem man den elektrischen Funken durch die Ketten nach den Säulen und von diesen auf den nahestehenden Brandopferaltar geleitet hätte?“ . . .

Wir würden die Idee von elektrischen Apparaten in und an dem Tempel von Jerusalem als verschollen betrachten und auf Hirts Darstellung vom Jahre 1804 nicht zurückgekommen sein, wenn nicht ein im Jahre 1856 in Berlin gedrucktes „Handbuch der Physik“ vor dem grösseren Publikum diese Entdeckung wie eine sichere Thatsache aussprechen würde.[a])

Sogleich am Anfange dieses Werkes, wo von der Elektricität gehandelt wird (Bd. I. S. 6), lesen wir: „dass in dem jüdischen Alterthum solche vereinzelte Kenntniss physikalischer Erscheinungen bekannt war (natürlich nur der Priesterkaste, dem Stamme Levi und zwar nur den Auserwählten desselben), geht sowohl aus den Wundern hervor, welche die ägyptischen Priester und Moses thaten, als aus manchen andern Erschei-

a) Der Verfasser ist Dr. W. F. A. Zimmermann.

nungen und Thatsachen." Nun wird mit Berufung auf Michaelis in Göttingen von den vergoldeten Stangen über dem Dache des zweiten Tempels auf einen Blitzableiter geschlossen und Psalm 29, 9. angeführt, als wenn dort gesagt würde, dass man im Tempel sicher stünde, während draussen Donner und Blitz Jedermann in Schrecken setzten.

„Alle die Wunder, welche die Mitglieder der Priesterkaste verrichteten, die Heilungen und Todtenerweckungen, welche sie übten, beruhen auf solchen einzelstehenden Kenntnissen." Weiterhin (S. 148) beruft sich dieser Physiker auf Ben David in Berlin, Michaelis und Lichtenberg, und sagt: „Alle drei sind der Ansicht, dass die Truhe, in welcher die Israeliten auf ihrer Wanderschaft die Gesetzestafeln, die Thora und den blühenden Stab Arons bewahrten, dass die Bundeslade ein grossartiger elektrischer Apparat und die Stiftshütte die Elektrisirmaschine dazu gewesen sei." . . . Denn, nachdem die Erzählung in Num. 3, 2 ff. mit jener in 2 Sam. (reg.) 6, 3 ff. verwechselt worden: „Man muss zugestehen, dass, wenn vor 2000 Jahren Jemand hätte beschreiben sollen, wie ein Mensch durch Entladung einer elektrischen Batterie um das Leben gekommen, er es nicht wohl anders hätte machen können." (S. 149.)

208. Im Heiligthum befanden sich dieselben Geräthe, wie in der Stiftshütte; in der Mitte der goldene Rauchopferaltar, daneben nördlich der Schaubrotetisch und südlich der siebenarmige goldene Leuchter. Josephus symbolisirt hier: „Es zeigten die sieben Arme des Leuchters die Planeten, . . . die zwölf Brote auf dem Tische den Kreis des Zodiakus und das Jahr; der Rauchopferaltar aber mit den dreizehn Ingredienzien, welche aus dem Meere und der bewohnten und nicht bewohnten Erde genommen waren, deuten an, dass alles von und für Gott sei" (Bell. V. 5. §. 5).

Der Raum des Heiligthums war vom Allerheiligsten durch zwei Vorhänge geschieden, die eine Elle weit von einander

entfernt waren.[182]) Josephus fasst diese Vorhänge als Ein *καταπέτασμα*. (Bell. V. 5. 5.)

Von dem innern Raum, der nach der übereinstimmenden Angabe von ihm selbst und der Mischnah einen Kubus von zwanzig Ellen bildete, sagt er: „Es war ganz und gar nichts darin; Niemand durfte ihn betreten, Niemand beschauen, er blieb unentweiht" (*ἄχραντον*, Bell. l. c.). Das stimmt mit der Darstellung des Tacitus einerseits[a]), und der Mischnah und jüdischen Quellen andererseits überein.

Nach diesen fehlte die Bundeslade im zweiten Tempel, sie war seit Jeremias verschwunden. (2 Makkab. 2.) Nur ein markirter Stein bezeichnete die Stelle, auf welcher die Bundeslade hätte stehen sollen. Ueber diesen Stein, welchem man den Namen Eben Schatja (אֶבֶן שְׁתִיָּה) gab, cursirten die mannigfaltigsten Sagen.[b]) In Joma V. 2. wird die Notiz mitgetheilt, dass dieser Stein drei Zoll hoch über der Erde hervorrage und dass hier der Hohe Priester am Versöhnungstage das vornehme, was nach der mosaischen Vorschrift vor der Bundeslade zu geschehen hatte. Daraus geht hervor, dass es unmöglich ist, in dem heiligen Felsen der Muhammedaner

---

182) אמה טרקסין, Middoth. IV. 7. Das seltsame Wort טרקסין wird im Talmud Jerus. kilaim f. 31. col. 3 von R. Jona aus Bossrah durch מה בפנים ומה בחוץ „was inwendig und was auswendig ist" erklärt, und טריכסין geschrieben. Das wäre also etwa: *ἔντερον* und *ἔξω*, oder *ἐξώτερον*. Es ist mir wahrscheinlicher, dass es ein corrumpirtes *θεῤῥίς* ist.

a) Cn. Pompeius ... templum ... jure victoriae ingressus est. Inde vulgatum nullas intus deum effigies. Vacuam sedem et inania arcana. Hist. V. C. 9.

b) Targum Jerus. zu Exodus 28, 30. giebt an, durch diesen Stein habe Gott im Anfang den „Mund des Abgrundes" verschlossen. Die Gemara zu Joma V. 2. leitet den Namen Schatja von שִׁית her, שממנו הושתת העולם „denn von ihm aus wurde die Welt begründet". Andere Sagen reichlich gesammelt bei Eisenmenger, entd. Jud. I. S. 156—161.

den Eben Schatja zu finden, denn dieser Felsen erhebt sich — wie ich mit eigenen Augen sah — achtzig bis neunzig Zoll über den Boden. Die Stätte des Allerheiligsten muss in Folge der gerade hier am furchtbarsten thätigen Zerstörung, dann des spätern Umbaues wegen, ganz weggeräumt worden sein, denn das jetzige Terrain senkt sich westlich vom Plateau der Fläche, auf welcher die Kuppelmoschee steht.

209. Das Allerheiligste des zweiten Tempels war so gut dunkel, wie das der Stiftshütte und jenes des salomonischen Tempels.

Dagegen war der vordere Raum, das Heiligthum, durch Fenster erhellt, welche oberhalb des äussern Anbaues angebracht waren. Dieser Anbau umgab den Tempel auf der nördlichen, südlichen und westlichen Seite ganz. Die Mischnah giebt die Breite dieses Anbaues, den sie Mesibbah (מְסִבָּה), d. h. circuitus, nennt, zu zwanzig Ellen an. Indem sie sowohl den südlichen, als den nördlichen mit den sechs Ellen dicken Tempelmauern und dem zwanzig Ellen weiten innern Raum zusammenrechnet, erhält sie für die Breite des ganzen Tempelgebäudes, wie es sich von *J* rückwärts, d. h. von Westen her, darstellte, siebenzig Ellen. Da an der Fronte, wie wir sahen, sich die Vorhalle hundert Ellen ausdehnte, so reichte die Vorhalle auf jeder Seite um fünfzehn Ellen über das Tempelgebäude hinaus. (Middoth IV. 15.) Josephus nennt den beiderseitigen Vorsprung der Halle Schultern (*ὦμοι*) und giebt die beiderseitige Ausdehnung statt auf fünfzehn Ellen, wie die Mischnah, vielmehr auf zwanzig Ellen an. (B. V. 5. §. 4.)

Die nähere Beschreibung der Kammern des Nebenbaues findet man in Middoth IV. §. 3, 4 und 5. Josephus stimmt im Wesentlichen mit der Mischnah überein, da er diesem Anbau drei Stockwerke giebt (*οἶκοι τρίστεγοι πολλοί*, B. V. 5. §. 5), wie die Mischnah (Middoth IV. §. 3).

Die Mischnah vergisst bei der architektonisch interessanten Beschreibung des Tempeldaches nicht, anzumerken, dass

„Rabenabwehrer“ כָּלַה עוֹרֵב, angebracht gewesen seien (Middoth IV. §. 6, Ende), worunter Bertinoro Eisenstäbe versteht, welche wie Schwerter zugespitzt waren.[c]) Nach Josephus waren diese Spitzen vergoldet. (B. V. 5. 6.)

210. Nach demselben Schriftsteller machte der Tempel wegen der verschwenderisch angebrachten goldenen Zierathen an der Fronte, besonders bei Sonnenaufgang, einen magischen Eindruck. (B. V. 5. 6.)

Da dort, wo nicht Gold an ihm schimmerte, der weisse Marmor hervortrat, glaubten Fremde, die ihn zum ersten Male von ferne sahen, einen Schneeberg zu sehen. (Das.) Er fügt, um einen Begriff von der Grossartigkeit der Construction zu geben, bei, dass manche dabei verwendeten Steine eine Länge von fünfundvierzig Ellen, eine Breite von sechs und eine Höhe von fünf Ellen gehabt haben. (Das.) So grosse Steine finden sich gegenwärtig nicht mehr vor, doch misst man an der Südostecke des gegenwärtigen Tempels, wo offenbar Ueberreste des alten Baues sich zeigen, einzelne Steine von ungefähr zwanzig Fuss Länge, einer vierundzwanzig Fuss lang. So begreift man den Ausruf des Jüngers, der einst, als er mit Christus aus dem Tempel herausging, nicht umhin konnte, zu ihm zu sagen: „Meister, siehe, was das für gewaltige Steine und für gewaltige Bauten sind“ (*ποταποὶ λίθοι*, Mark. 13, 1.).

Das Kolossale tritt in dem Grade hervor, als man vom Tempel selbst sich den Vorhöfen zuwendet. Mit Recht hat schon Tacitus bemerkt, dass diese Vorhöfe ebenso viele Festungen waren.

211. Von jenem Vorhofe, welcher den Tempel nach drei Seiten hin zunächst umgab, erhalten wir theilweise einen Begriff, wenn wir die an der nördlichen und südlichen Mauer angebrachten Gebäude berücksichtigen, welche zum Theil mit

c) Wir wollen uns hüten, daraus mit Zimmermann Blitzableiter zu machen. Vgl. Buxtorf, lex. talm. p. 1038.

den oben angeführten Thoren in Verbindung standen. Es ist nicht ganz leicht die Angaben der Mischnah, Middoth I. §. 5 und 6 und V. §. 6, zu vereinigen. Dort wird auf der nördlichen Seite von dem Thorgebäude Nizoz und dem grossen sogenannten Feuerhause, beth ha moked (בית המוקד) gesprochen, hier werden die drei grossen Säle (לְשָׁכוֹת) der Nordseite aufgeführt, ohne dass nizôz oder beth ha moked erwähnt würde.

Die Lage des beth ha moked wird ausserdem im Traktat Tamid (I. 1 ff.) so bestimmt bezeichnet und Einzelheiten so klar beschrieben, dass man im Wesentlichen eine Sicherheit darüber hat. Es war offenbar ein umfassender Bau, der theilweise über die Mauer des Vorhofs in den Heidenvorhof hinausreichte. Es lag sicher auf der Nordseite gegen die Burg Antonia zu. Wir werden auf den unterirdischen Gang zurückkommen, der von da gegen die Burg hin ging.

Hier brachten die im Tempel eingeschlossenen dienstthuenden Priester die Nacht zu und (Tamid I. 1.) zwar in einem gewölbten Saale, dessen Steinbank über den Raum des Heiligen hinausreichte. Da hier auch ein Gemach für Aufbewahrung von Opferlämmern, Vorrichtungen zum Baden, ein eigener Raum zur Aufbewahrung der durch Judas Maccabäus beseitigten Altarsteine u. dgl. war, so kann man auf den Umfang dieses Gebäudes schliessen. Es hatte einen Eingang von innen, d. h. vom Priestervorhofe und von aussen, vom Heidenvorhofe, zunächst vom chêl aus (Maimonides, beth ha bechirah. C. V. §. 9). Von seinen vier Gemächern waren zwei heilig, d. h. auf dem Boden des innern Heiligthums, zwei profan. (Das.)

Hier wurden die Schaubrote bereitet. (Das.) Daraus wird sich wahrscheinlich der „Thurm der Oefen“ erklären, den Nehemias zweimal, offenbar nördlich im oder am Tempel nennt. (Nehem. III. 11. XII. 38.)

212. Auf der nämlichen nördlichen Seite war das Funkenthor (שער הניצוץ, s. oben 193), mit welchem Söller und

Gemächer verbunden waren, in denen die Priester eine Wache hatten. (Tamid I. 1.)

An der nämlichen Stelle nennt die Mischnah als dritten Ort der Priesterwache das Haus des Abtines oder Abtinos (בית אבטינוס), dessen Lage nicht leicht zu bestimmen ist. Dass die Tempelwache an Thoren war, ist natürlich. Es fragt sich nur, ob diese Lokalität auf der nördlichen oder südlichen Seite des Tempels war. Schon im Talmud (Joma, fol. 19. a.) wird der Zweifel aufgestellt, ob beth Abtines auf der Nordseite und Parhedrin auf der Südseite liege, oder umgekehrt. Dass beide Oertlichkeiten dem Hohen Priester ganz besonders zur Disposition standen und dass die eine davon nördlich, die andere südlich liege, wird als sicher angenommen. Da in diesem Hause Abtines das edle Rauchwerk, und auf der Nordseite das Backwerk, wie die Schaubrote bereitet, also überhaupt die kleinen Feuer unterhalten wurden, so möchte es am sichersten sein, beth Abtines nördlich, und zwar an die Opfer-Pforte (שער קרבן) zwischen nizôz und beth ha moked zu setzen.

213. Vom Beth ha moked, was jedenfalls an der Nordseite lag, gegen den Frauenvorhof hingerückt, waren drei Säle oder Gemächer angebracht: Zunächst dem Beth ha moked war לִשְׁכַּת הַמְּדִיחִין die Kammer der Abwaschenden (von הֵדִיחַ דּוּחַ); hier wurden die Eingeweide verschiedener Opfer, namentlich die heiligsten Opfer, gewaschen (d. h. die Sünd- und Schuld-Opfer, Middoth V. §. 4; auch das tägliche Opferlamm, Tamid IV. §. 2). Es folgte westwärts לִשְׁכַּת הַפַּרְוָה, die Kammer Parvah, hier wurden die Häute der Opferthiere aufbewahrt; auf dem Dache war eine Vorrichtung zum Bad für den Hohen Priester am Versöhnungstage angebracht. (Das.)

Zuletzt, d. h. hart am Frauenvorhof, kam die Salzkammer, ל' המלח, wo man das Salz zum Opfern aufbewahrte. (Das.)

Diese drei Räume müssen sehr nahe aneinander gewesen sein und eigentlich Ein Gebäude ausgemacht haben, denn sie

werden insgesammt zum „Vorhof Israels“ gerechnet, der nach der Mischnah nur eilf Ellen tief war. Es wird ausdrücklich angemerkt, dass von der Lischkat ha medichin eine Steintreppe auf das Dach der Lischkat ha parvah geführt habe. (Mischnah, Middoth V. 3. Vgl. Talmud, Joma f. 19. a.)

214. An der südlichen Mauer des innern Vorhofes, den eben bezeichneten Räumen gerade gegenüber, waren: die Brunnenkammer (ל' גולה)[183], die Holzkammer (לשכת העץ), in welcher ein Vorrath von auserlesenem Holz für den Bedarf des Brandopferaltares bewahrt wurde (Middoth V. 4.), und endlich der Sitzungssaal des Hohen Rathes (ל' הגזית), wörtlich: „das Gemach von gehauenen Steinen“. Das muss ein Gebäude von ähnlichem Umfange und ähnlicher Anlage gewesen sein, wie auf der nördlichen Seite das Beth ha moked. Auch von diesem Gebäude stand ein Theil ausserhalb des heiligen innern Raumes, namentlich reichte der Sitzungssaal, in welchem die Mitglieder des Synedriums im Halbkreis den Präsidenten, auf Bänken sitzend, umgaben, ausserhalb des Heiligthums; denn innerhalb desselben war es, wie wir sahen, nur dem Könige gestattet, zu sitzen. (S. über das conclave Gazith: Mischnah, Middoth V. 3. Tamid IV. §. 3.)

Der Talmud (Joma f. 25. a.) nennt dieses Richthaus eine grosse Basilika (בסיליקי) und merkt an, dass der Präsident gegen Westen zu sitzen pflegte. Hier würde der Hohe Rath über Christus Gericht gehalten haben, wenn nicht kurz vorher beschlossen worden wäre, diesen Sitzungssaal aufzugeben, da die Römer die Gewalt über Leben und Tod an sich gezogen.[a])

---

183) Die Mischnah (Middoth V. §. 4) scheint גולה auf die Emigration zurückführen zu wollen. Daneben spricht sie aber von einem Schöpfrad (גלגל), durch welches der Vorhof mit Wasser versorgt werden konnte. גולה scheint auf גלל zurückzuführen zu sein.

a) Dass Josephus unter *βουλή* und *βουλευτήριον* (Bell. V. 4. 2. VI. 6. 3.) den Saal (גזית) verstehe und mit der Mischnah in Wider-

(Rosch ha schanah f. 31. a. Abodah sarah 8. b. Sanhedrin f. 24. b. Joma Jerus. f. 13. col. 3.)

Die genaue Bestimmung der Lage des grossen Richtsaales ist schwierig. Dass das offenbar sehr imponirende[b]) Gebäude, in welchem dieser Saal sich befand, auf der Südseite des Tempelvorhofes war, geht aus der Mischnah klar hervor. Wie weit aber dieser Justizpalast an dieser Linie gegen Ost oder West lag, ist fraglich. Es kommt zunächst darauf an, wie weit gegen Westen hin jener Saal oder jener Querbau gerückt wird, welcher den grossen Schöpfbrunnen deckte (Middoth V. 4. לשכת גולה). Die Holzkammer (ל' הָעֵץ) wird dem Brandopferaltar gegenüber gewesen sein. Dann rückt das „Brunnenhaus" gegen die Mitte der Südlinie, und der Gerichtssaal gegen das Ende.

Wir haben ihn aus drei Gründen an die Südwestecke des innern Vorhofes verlegt (Nr. 31). 1) An der Nordwestecke lag das Wachthaus Nizôz, welches als Exedra bezeichnet wird. Haben wir uns darunter ein aus der übrigen Linie hervortretendes Gebäude zu denken, so fordert die Symmetrie, dass auch auf der gegenüber liegenden Seite ein Gebäude angebracht war, welches über die Linie hervorrückte. 2) Da (s. oben S. 320) der Präsident des Synedriums gegen Westen zu sitzen kam, muss der Sitzungssaal von Osten her den Eingang gehabt haben, was am natürlichsten sich ergiebt, wenn das Gebäude gegen Westen hin gerückt war. 3) Es ist natürlich, dass man den Gerichtshof nahe an die grosse Pforte rückte, welche in

---

spruch komme, da diese ל' גזית an die Südseite des Tempels setzt, während das „Rathhaus" des Josephus westlich von der Tempelmauer lag, hat Friedlieb, Archäol. der Leidensgesch. S. 9, hervorgehoben. Dass Josephus ein *βουλευτήριον* ausserhalb des Tempels zu seiner Zeit findet, bestätigt die oben angeführte Angabe des Talmud. Dieses *βουλευτήριον* ist vom ל' גזית ganz verschieden. S. unten §. 220.

b) Es war eine Basilika, d. h. Säulenreihen trugen das Erdgeschoss, oder das Gewölbe des Sitzungssaales.

die Stadt und unmittelbar zu dem naheliegenden Rathhaus (βουλή) führte.

Wir wollen dabei nicht vergessen, dass sich gegen diese Gründe Einwendungen machen lassen. Unter Exedra muss nicht nothwendig ein aus der Linie der benachbarten Gebäude hervortretender Bau verstanden werden; auf der Nordseite wissen wir mit Gewissheit nur von Einem Gebäude, dass es über die Mauer des innern Vorhofes hinausragte; das war das Beth ha moked (Nr. 28). Würde man Lischkath ha golah, welche wir mit der Wasserleitung (*N N*) in Verbindung bringen mussten (wir setzen diese Lokalität auf Nr. 33), als ein Palais denken, in dessen Unterraum Vorrichtungen zur Bewässerung des Tempels angebracht waren, in dessen oberem Raume aber der Hohe Rath seine Sitzungen hielt, so wäre die Symmetrie auf beiden Seiten bewahrt. Indessen wird man es nicht wahrscheinlich finden können, dass der Hohe Rath über der Brunnenstube tagte und wenn man bedenkt, dass das „obere" Thor in der Mischnah jedenfalls das erste von Westen her an der Südseite des Tempelvorhofes war (Schekalim VI. 3.) und dass dieses seine Bedeutung kaum anderswoher erhalten konnte, als von der Nähe des Justizpalastes, so wird man doch wieder auf die erste Ansicht zurückkommen, dass nämlich die L. Gazith an der Südwestecke (Nr. 31) lag. (Vgl. indess oben S. 293—296.)

215. Nicht viel leichter ist es, die Lage eines andern beträchtlichen Gebäudes zu bestimmen, das in der Nähe des Tempels lag. Es hiess Lischkath Parhedrin oder Palhedrin[c]) (ל' פרהדרין, Mischnah Joma I. 1.). Im Talmud von Jerusalem (Joma, f. 38. col. 3.) wird bemerkt, früher hätte es den Namen L. Bulevtin (בולווטין) geführt. Nach diesem Namen

---

c) Palhedrin (פלהדרין) ist nichts, als eine der vielen Corruptionen griechischer Namen in hebräischem Munde. Dass es ein Spottname des Sanhedrin sei, wie Friedlieb (Archäol. der Leidensgesch. S. 17) annimmt, ist nicht wahrscheinlich.

müsste man denken, es wäre der Ort gewesen, an welchem sich die Senatoren (*βουλευταί*) oder Assessoren (*πάρεδροι*) des hohen Rathes, etwa vor oder nach den Sitzungen, hätten aufhalten können. Hievon sagen die Quellen jedoch nichts. Aus der Mischnah (Joma I. 1.) und den beiden Talmuden sehen wir nur, dass der Hohe Priester hier eine Woche lang vor dem Versöhnungsfeste eine Art von Retraite zu machen hatte. Während dieser Zeit war das seine eigentliche Wohnung. Die Gemara bemerkt (Jerus. l. c.), dass aus diesem Grunde im Parhedrin die Mesusah nicht gefehlt habe. Wo aber lag dieses Gebäude? Hierauf antwortet der babylonische Talmud in einer Art, die alles verwirren würde, wenn wir ihm folgten. Er setzt L. Parhedrin nordöstlich von der Birah. Wäre die Birah die Burg Antonia, so müsste Parhedrin etwa bei der St. Annakirche liegen. Nimmt man Birah im Sinne vom Tempel, so wird man corrigiren müssen: Südöstlich von der Birah. Die Rabbinen und mit ihnen Lightfoot (c. 25.) wollen die Exercitiengemächer des Hohen Priesters in die Holzkammer (לִשְׁכַּת הָעֵצִים Nr. 34) verlegen. So wird auch in dem Plane, welcher der Offenbacher Mischnah von 1797 beigefügt ist, Parhedrin mit L. Haëz verbunden.

216. Um die Vorstellung über die Gebäude zu vervollständigen, welche unmittelbar an der Nord- und Südseite des eigentlichen Tempels lagen, und um die Darstellung des innern Tempelvorhofes zu ergänzen, fügen wir acht Bemerkungen hinzu:

1) In der Mischnah (Middoth I. 4.) wird vom Thor Nikanor gesagt, dass es zwei Kammern hatte; die auf der linken Seite, d. h. der nördlichen, wäre der Ort, an welchem das tägliche Mehlopfer des Hohen Priesters bereitet wurde (לִשְׁכַּת חֲבִתִּים), auf der rechten Seite, d. h. südlich, wäre die Kleiderkammer des Pinchas Diese Angabe ist entscheidend für die Lage des Nikanorthores nach der Mischnah, denn diese Kammern müssen westlich vom Frauenvorhofe gewesen sein.

Die Küche für jene Mehlopfer kann nicht am Ostende, sondern nur gegen den Westen des Frauenvorhofs, gegen das Beth ha moked hin (auf dem Plan in der Gegend von 27, 35 oder 15) gesucht werden. Man sieht das deutlich aus jener Stelle der Mischnah (Tamid I. 3), welche uns über zwei Priesterwachen Nachricht giebt. Diese theilten sich am Beth ha moked (Nr. 28), um den Tempelvorhof beim Scheine ihrer Fackeln zu visitiren. Sie trafen bei der Lischkath chabittim (חֲבִתִּים) zusammen; diese muss also im Beth ha moked oder ganz nahe daran gelegen sein.

Demgemäss wird man die Kleiderkammer des Pinchas auf der entgegengesetzten Seite (in der Gegend von Nr. 26, 34, 12) zu suchen haben.

2) Man wird es natürlich finden, dass die Gewölbe oder Kammern, in welchen verschiedene Arten von Speiseopfern bereitet wurden, nahe beieinander lagen. Das Rauchwerk wurde von der Familie Abtines in den nach ihr benannten Räumlichkeiten (בית אבטינס) kunstgerecht zusammengesetzt.

Für die Schaubrote gab es eine eigene Bäckerei im Beth ha moked. (Middah I. 6.) Die Pfingstbrote sollten auf heiligem Boden, d. h. im Tempelvorhofe gebacken werden (Menachot XI. 2.); doch waren sie gültig, wenn man sie in Beth Phage (בֵּית פַּגֵי), d. h. dem heutigen Dorfe Siloam, am Ostabhange des Oelberges, buck. (Das.)

3) Im Umfange des Tempelvorhofes müssen Hallen angebracht gewesen sein, in welchen die Priester ihre Opfermahle hielten. Wie wir sehen werden, mussten gewisse Opferspeisen auf heiligem Boden, also innerhalb des Tempelvorhofes, verzehrt werden.

4) Ein Theil des Tempelvorhofes war von Vorrichtungen eingenommen, welche für das Schlachten, Abhäuten und Zerlegen der Opferthiere, wie für die Reinigung des Opferfleisches nöthig waren. An starken Ringen wurden die Köpfe der

grössern Thiere nördlich vom Altare festgehalten. (טבעות, Middoth III. 5.)

Nebenan waren Gestelle zum Aufhängen und Ausweiden der Thiere (עמודים und רביעים, Middoth III. 5.), sowie acht marmorne Tische zum Niederlegen der Eingeweide (das.). Zwischen dem Brandopferaltar und dem Tempel, und zwar südwärts, nicht ferne vom Waschbecken (welches mit Nr. 5 auf dem Plane bezeichnet ist), waren Tische angebracht, auf welche man die Opferstücke niederlegte, ehe sie auf den Holzstoss gebracht wurden. (Schekalim VI. 4.) Hier wird angegeben, einer der beiden Tische sei von Marmor gewesen, man habe auf ihn (vgl. Tamid IV. 3.) die Opferstücke gelegt, ehe sie auf den Altar gebracht wurden. Der andere war von Silber: Man legte auf ihn die Geräthe zum Opferdienst. Es waren deren beim alltäglichen Dienst nicht weniger als dreiundneunzig.

5) Der Boden war ringsherum gepflastert, wesshalb die Säuberung durch einen wiederholten Wasserguss aus den Reservoirs des Aquäduktes von Etham oder aus Cisternen mit Pumpwerk leicht zu bewerkstelligen war. (S. oben §. 193.) Da selbst Laien den Tempel unbeschuht betreten mussten (Bracoth IX. 5.), so versteht es sich von den Priestern von selbst. Indem sie barfuss von früher Morgenstunde an auf dem kalten Steinpflaster umhergingen, begreift man, dass sie nicht selten an Fussübeln litten. Nach Mischnah, Schekalim V. 1., war im Tempel ein eigener Arzt (על חולי מעיים) angestellt: Curabat ille solum aegrotos sacerdotes qui propter continuum carnis esum, vestitum levem et pedes nudos multis morbis infestabantur, wie der Commentator (Bertinoro) sagt.

Maimonides (zu Schekalim V. 1.) sagt: „Ben Achia super morbis viscerum: Sensus est, sacerdotes totum diem incedebant pavimento et ministrabant aquis, una tantum veste induti omni tempore . . . Comedebant autem carnem et bibebunt aquam, propterea natura eorum et vires membrorum debilitabantur. (Bei Surenhusius I. p. 192.)

Auch solche Momente gehören zur Darstellung des Tempels und namentlich des innersten Vorhofes, über dessen Begrenzung durch verschiedene Gebäude es so schwer ist, eine vollständige und mathematisch genaue, folglich auch in einer Zeichnung[184]) darstellbare Anschauung zu erreichen.

Je weniger wir die Ungewissheit verbergen können, welche gerade hinsichtlich der genauen Lage der Gebäude um den Tempel herum, selbst nach den genauesten Forschungen übrig bleibt, desto willkommener muss es uns sein, an dem heiligen Felsen (el çakhra) der muhammedanischen Moschee, wie an der Hochlage der Terrasse, auf welcher letztere steht, dann an den sogleich zu besprechenden Canälen und unterirdischen Gängen, einen genügenden Beweis dafür zu haben, dass der eigentliche Tempel wirklich auf der Moriah-Fläche die Stelle einnahm, die ihm der beigefügte Plan anweist.

217. 6) Von besonderer Wichtigkeit für die Vergleichung der gegenwärtigen Tempelarea mit den Oertlichkeiten des alten Tempels ist die Notiz der Mischnah von dem unterirdischen Gang, welcher von dem Beth ha moked aus zu einem Bade führte. (Tamid I. 1.) Es wird gesagt, dass dieser Gang unter der Birah (בִּירָה) hinging, was die Rabbinen vom Tempel deuten. Diese Deutung ist gezwungen; Birah heisst die Burg im Nordwesten vom Tempel, welche, wie aus Josephus, Bell. I. c. III. §. 2 ff., erhellt, mit dem Tempel durch einen unter-

184) Hinsichtlich unseres Planes muss hier die Erinnerung gemacht werden, dass unter Nr. 12, 13, 14 die südlichen und unter Nr. 15, 16, 17 die nördlichen Thore des innern Vorhofes als unabhängige Eingänge auf Grund der Zeichnung von de Voguë dargestellt sind. Diese Auffassung wird dem bisher Gesagten zufolge jedenfalls hinsichtlich der Nrn. 15 und 17 berichtigt werden müssen; denn die beiden Thoreingänge, welche durch diese Zahlen angedeutet wurden, finden sich schon in Nr. 28 (beth ha moked) und Nr. 30 (Nizôz). Wir haben indessen die de Voguë'sche Zeichnung hierin nicht ändern wollen, weil jede streng durchgeführte Disposition dazu beiträgt, die einzelnen archäologischen Fragen zu veranschaulichen.

irdischen Gang zusammenhing. Als Antigonus nach einem glücklichen Feldzuge am Laubhüttenfeste seine Andacht im Tempel verrichtet hatte, wurde er durch falsche Vorspiegelungen veranlasst, seinen Bruder Aristobulus, welcher in der Baris (ἐν τῇ Βάρει) war, „die man später Antonia nannte," durch einen dunkeln Gang zu besuchen. Hier war in einem unbeleuchteten Theile des unterirdischen Raumes (ἔν τινι τῶν ὑπογαίων ἀλαμπεῖ) ein Mörder aufgestellt, welcher ihn κατὰ τὴν σκοτεινὴν πάροδον ermordete.

Für den Gebrauch der Priester war dieser Gang zum Theil beleuchtet, wie die Mischnah (l. c.) sagt. (Vgl. den übereinstimmenden Bericht Antiq. XIII. c. XI. 2 ff.)[185])

Seitdem nun in den letzten Jahren die Dames de Sion am Ecce-homo-Bogen nördlich vom sogenannten Hause des Pilatus — der Antonia — sich niedergelassen haben und eine Kirche für sie gebaut wurde, hat sich ein unterirdischer Gang ergeben, der von Norden nach Süden unter dem Pilatus-Palaste (der Antonia) sich hinzieht[186]), in dessen Räumen eine unterirdische Quelle entdeckt wurde.

Dass das Blut, welches am Brandopferaltar hinabfloss und auf den Boden rann (Tamid VI. 1.), einen Abfluss haben musste, versteht sich von selbst; es wird aber auch ausdrücklich gesagt (Meilah c. III. §. 3, יצא לנחל קדרון ... יצאו לשיתין), die Schittin שיתין sind Canäle, welche vom Fundament des

---

185) Verschieden davon ist wohl der Gang, den Herodes unterirdisch von der Antonia zum östlichen Thore bauen liess. Antiq. XV. C. 11. §. 7. κρυπτὴ διώρυξ.

186) Schegg, Gedenkbuch einer Pilger-Reise nach dem heil. Lande. I. Thl. 1867. S. 377: „Ich habe diesen gewaltigen Canal aus Quadern, und so breit und hoch, dass Ross und Wagen darin Platz haben, mit eigenen Augen gesehen und aus der Quelle mit eigenen Händen getrunken ... Der Tunnel, ganz verschüttet und nur eine kleine Strecke mühsam gereinigt, geht unter dem Ecce-Homo-Bogen hindurch gegen den Haram zu."

Altares bis zum Bache Kidron reichen (Vgl. Maimon. Beth ha bechirah c. II. §. 11).

Die Spuren nun solcher Canäle hat Pierotti unter der jetzigen Tempelarea gefunden[a]), wie wir oben sahen.

Ebenso hat man Spuren von unterirdischen Wasserbehältnissen gefunden, obwohl man über deren Zusammenhang noch nicht im Klaren ist. Der Tempel konnte drei Arten von Wasservorräthen haben: durch Quellen in der Nähe, durch Cisternen und durch Wasserleitungen.

Auf Quellen in der Nähe des Tempels deutet die kühne Entdeckung Toblers hin, der sich in den Brunnen des Bades el Schefâ hinabliess und von da in einen südöstlich und südlich sich wendenden wasservollen Canal vordrang.[b])

218. 7) Ob die von Tobler und R. Schwarz (das heilige Land, 1852. S. 226) angeführte Aeusserung des Aristeas über den Reichthum des Tempels an Wasser hieher gehört[187]), ist zu bezweifeln. R. Schwarz bringt sie mit der Wasserleitung von Etam (עֵיטָם) in Verbindung. Aristeas sagt (nach der Basler Ausg. 1561): Pavimentum (templi) totum est lapide constratum, tractusque habet aquae immittendae ad loca certa (*καὶ κλίματα πρὸς τοὺς καθήκοντας τόπους ἔχει τῆς τῶν ὑδάτων ἐπιφορᾶς ἕνεκεν*), quae immittitur ad abluendum sanguinem hostiarum: quia in solemnibus festis multa millia (!) jumentorum offeruntur.

Aquae vero confluxus nunquam deficit: et quia fons intrinsecus magnus naturalem et eam perennem scaturiginem habet et quia subtus terram sunt mira et inenarrabili arte aquarum receptacula, confecta per quinque stadia, quemadmodum apparebat undequaque circum templum, quorum singula

---

a) Vgl. darüber die Auseinandersetzung von de Voguë, Temple, S. 57. Vgl. auch oben Anm. 176 b.

b) Denkblätter aus Jerusalem. 1853. S. 74 ff.

187) Vgl. Schegg l. c.

habent fistulas infinitas (ἔτι δὲ θαυμασίων καὶ ἀδιηγήτων ὑποδοχείων ὑπαρχόντων ὑπὸ γῆν καθὼς ἀπέφαινον πέντε σταδίων κυκλόθεν τῆς κατὰ τὸ ἱερὸν καταβολῆς καὶ ἑκάστου τούτων σύριγγας ἀναρίθμους καθ' ἕκαστον μέρος ἑαυτὰ συναπτόντων τῶν ῥευμάτων) utrinque in se invicem emittentes fluxus: atque haec omnia in imo et a lateribus plumbo sunt obducta et multa terra accurate cooperta. Sunt praeterea multa ostia in fundo et basi (εἶναι δὲ πυκνὰ τὰ στόματα πρὸς τὴν βάσιν ἀοράτως ἔχοντα τοῖς πᾶσιν) quae nemo cernere potest, praeter illis quibus ministerium est commissum: per haec impetu et effluxu supermissae aquae, sanguis quantumvis copiosus a victimis collectus abluitur et expurgatur. (Pag. 30 u. 26.)

219. Wie reich man einzelne Quellen in der Tiefe denken mag, zu einer Ueberschwemmung des Priestervorhofes konnten sie ohne Zufluss durch eine Wasserleitung nicht hinreichen.

Dass eine solche bestand, ist sicher und dass sie mit derjenigen eins war, deren Röhren noch sichtbar sind, höchst wahrscheinlich. Vom sogenannten Fons signatus (Brunnen Çâlih), eine gute Stunde südwestlich von Bethlehem führt ein Aquädukt an Bethlehem vorüber über den Hügel des bösen Rathes, dann am Abhange des Sionberges auf den Tempelberg. Die Quelle, welche diesen Aquädukt speist, hat man bisher einzig in dem sogenannten Fons signatus, westlich von den salomonischen Teichen, gesucht. In neuester Zeit hat Dr. Zschokke nachgewiesen, dass eine tiefer liegende noch immer den Namen Ethan führende Quelle den Tempelberg mit Wasser versehen habe.[188]

---

188) Die versiegelte Quelle Salomo's von Dr. Hermann Zschokke. Tübingen. Theolog. Quartalschrift. 1867. S. 426 ff. — Eine gute Beschreibung aus älterer Zeit bei Quaresmio, Elucidatio. II. p. 764 f. Vgl. Tobler, Topographie. II. S. 855—874. S. 84 ff.

Durch das Wasser der gewöhnlich von den Pilgern besuchten Quelle Ain Çâlih, westlich über den grossen Teichen, hat wahrscheinlich Herodes seinen Palast in der Nähe des gegenwärtigen Jafathores auf so

Man braucht natürlich die gegenwärtig sichtbaren Röhren und Rinnen des Canals, die gewiss zum Theil aus neuerer Zeit stammen, nicht auf Pilatus, der wegen eines Aquäduktes für Jerusalem, oder vielmehr wegen Verwendung des Tempelschatzes darauf, grosse Unannehmlichkeiten mit den Juden bekam (Ant. XVIII. 3. 2., Bell. II. 9. 4.), oder gar auf Salomo zurückzuführen, und kann doch guten Grund haben, den alten Bestand dieser Leitung zu behaupten.

Die Stelle des Josephus, worin er sagt, Salomo habe auf den Ort und die Gegend (*χωρίον*) Etham (*Ἤθαμ*), welche zwei Schoinos [189]) von Jerusalem entfernt sei und durch Lustgärten und Quellenreichthum sich auszeichne, mit einem gewissen Aufschwung der Vorliebe (*αἰωρούμενος*) einen bedeutenden Aufwand gemacht (Antiq. VIII. c. 7. §. 3), lässt allerdings nur auf Verschönerung, Anlagen und Bauten überhaupt schliessen und sagt nicht, dass Salomo von hier aus eine Wasserleitung angelegt habe. Dazu kam er wohl zu spät, denn eine solche bestand nach 2 Sam. 5, 8., wenn wir die Stelle recht verstehen, schon vor David. Woher anders konnte man Wasser auf den Sion leiten, als von Ain Çâlih?

Die Rabbinen sagen, die Quelle von Etam sei dreizehn Ellen höher gewesen, als der Boden des Tempelbergs. (Joma bab. f. 31 a. עֵין עֵיטָם גָּבוֹהַּ מִקַּרְקַע עֲשָׂרָה וְשָׁלֹשׁ אַמּוֹת. Vgl. Bechoroth, f. 44. b. Schabbath, 145. b. Beide Stellen gleichlautend.)

Nimmt man auf diese Veranstaltungen für Bewässerung

---

staunenswürdige Art mit Springbrunnen und Bassins versehen, wie es uns Josephus beschreibt.

189) Ein Schoinos von Niederägypten ist (nach Rome de l'Isle, 1792, S. 46) = 36 Ol. Stadien, oder $4^{400}/_{750}$ röm. Meilen. Das wäre die Entfernung von Liftah, aber nicht von Urtas. Gleichwohl muss Etham, oder genauer Etam, in der Gegend von Bethlehem liegen. S. 2 Chron. XI. 6., wo berichtet wird, wie Rehabeam Bethlehem, Etham und Thekoa gebaut habe.

des Tempels Rücksicht, so begreift man die Aeusserung von Timochares, „dass die ganze Stadt (Jerusalem) von Wasser überfliesse, so dass auch die Gärten von dem abfliessenden Wasser befruchtet werden.“ (Unter den Fragmenten von Alexander Polyhistor bei Müller, Fragm. III. p. 228.)

Eine seltsame Vorstellung über die Quelle Etam am Tempel tritt bei R. Samuel ben Simson, einem jüdischen Reisenden (um 1210 n. Chr.), hervor, dessen Bericht Carmoly französisch herausgegeben hat. „Die Pforte Schacambo (שכמבו, worüber oben Anm. 167 a.) befindet sich in der westlichen Mauer. Auf dem Grunde dieser Mauer bemerkt man einen beträchtlich grossen Portikus, welcher sich im Unterbau des Tempels befindet. Durch einen unterirdischen Gang begeben sich die Priester zur Quelle Etam, an den Ort, der früher ein Bad war.“[190]) Er hatte vermuthlich das Bad Hammâm el Schefâ im Auge.

220. 8) Wollen wir uns vollkommen vergegenwärtigen, was die Israeliten von nahe und ferne zum Tempel herbeizog, so dürfen wir die Gerichtshöfe nicht vergessen, welche dort errichtet waren. Es war oben gelegentlich von denselben die Rede, es wird angemessen sein, eine übersichtliche Darstellung folgen zu lassen. Ein Pilger, der seine Wallfahrt zum Tempel besungen hat (Ps. 122), sagt: Illuc enim ascenderunt tribus, tribus Israel, ad confitendum nomini Domini, quia illic sederunt sedes in judicio, sedes super domum David. Wenn unsere früher gegebene Auffassung richtig ist (oben §. 168), so fand der Pilger neben dem zweiten Südeingange zum Tempel

---

190) Man muss bedauern, dass Carmoly (Itinéraires, S. 127) das Original nicht beigefügt hat. Nach den Mittheilungen über die unterirdischen Gänge von der Quelle des Hammâm el Schefâ, welche wir vorzüglich Herrn Dr. Tobler verdanken, wäre es immerhin möglich, dass von der Wachtkammer Nizoz (Plan Nr. 30) oder auch vom Beth ha moked aus (Nr. 28) ein Gang in der Richtung nach *H A* construirt gewesen wäre.

den Eingang zum Thronsaale Salomo's, dort waren die „Throne zum Gerichte, die Throne des Hauses David". Die muslimische Tradition hat im gegenwärtigen Haram el Scherif, an der Ostmauer, nördlich von der sogenannten goldenen Pforte, eine Art von Kapelle bewahrt, welche als der „Thron Salomo's" bezeichnet wird.

Jedenfalls war hier, am Thore mit dem Zeichen der Stadt Susa, ein Gerichtshof, der mit zwei andern im Tempel in Verbindung stand. „In Jerusalem (eigentlich „Dort") waren drei Gerichtshöfe (בתי דינין); Einer hatte seine Sitzungen am Thore des äussern Vorhofes (על פתח הר הבית); Einer am Thore des — innern — Vorhofes (על פתח העזרה); Einer im Palais Gazîth." Mischnah, Sanhedrin XI. 2. Es geht aus dieser Stelle hervor, dass die drei Tribunale zu einander in dem Verhältnisse einer ersten, zweiten und letzten Instanz standen. Auch sieht man daraus, dass man bei diesen Gerichtshöfen nicht bloss Entscheidungen für einen einzelnen Fall, sondern auch Gesetzesinterpretationen und Normen für jeden entsprechenden Fall suchte. Insofern können diese Gerichtshöfe auch als Rechtsschulen angesehen werden. Nach einer Stelle des Talmud (bab., Sanhedrin f. 88 b.) sass das Sanhedrin vom Morgenopfer bis zum Abendopfer. An den Sabbathen und an Festtagen begaben sich die Mitglieder des Hohen Rathes aus dem Justizpalast auf die Terrasse (חיל), um Rechtsbescheide zu geben. Da gab es sicher ein vielstimmiges Hin- und Hersprechen, ein Discutiren und Disputiren, welches Zuhörer anzog. Der Tempel wurde dadurch ein (בית המדרש) Lehrhaus, ohne dass man für den Lehrzweck ein eigenes Gebäude suchen darf. — Nach einer andern Stelle verliess das Synedrium den Justizpalast Gazîth zur Zeit der römischen Herrschaft. Das Synedrium wanderte aus vom Saale Gazîth (מלשכת הגזית) zum Bazar, oder zu den Buden (לחנות), vom Bazar nach Jerusalem, von Jerusalem nach Jamnia (ליבנה, Rosch ha schanah f. 88 a. unten). Ueber-

einstimmend heisst es an einer andern Stelle: „Vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels wanderte das Synedrium aus und liess sich auf dem Markte oder in den Buden nieder.“ (מ' שנה עד שלא חרב הבית גלתה לה סנהדרין וישבה בחניות.) Haben wir die „Buden“ im Vorhofe der Heiden etwa unter der westlichen oder südlichen Halle zu denken, wie gewöhnlich angenommen wird, so ging die Auswanderung nicht weit. Würde nicht an der zuerst angeführten Stelle, auf die Buden Jerusalem folgen, so möchte ich die Angabe des Talmud so verstehen, dass der Hohe Rath den Tempel verliess, um seine Sitzungen auf dem Bazar zu halten, welcher nicht ferne vom Westeingange in den Tempel war. Hier war jedenfalls zur Zeit der Zerstörung Jerusalems die Präfektur (*βουλή*).[191] Nach einer Stelle in Abodah (f. 8 b.) würde der Entschluss der Auswanderung des Hohen Rathes aus dem Tempel durch das Ueberhandnehmen von Mordthaten veranlasst gewesen sein.

Unter dem Vorhofe (עזרה), an dessen (östlichem) Eingange ein Gerichtshof von dreiundzwanzig Mitgliedern als mittlere Instanz tagte, haben wir nicht den Frauenvorhof, sondern den innern Priestervorhof zu denken, wie gewöhnlich, wenn schlechtweg der Vorhof (עֲזָרָה) dem Tempelberg entgegengesetzt wird. Lightfoot (descr. Templi c. 20. sectio II.) trägt kein Bedenken, das Mittelgericht, welches der Talmud an „die Pforte des Vorhofes“ verlegt, an jene von uns hinlänglich besprochene Pforte zu setzen, die er mit den Rabbinen das Nikanorthor nennt. Ebenso Jakob Jehuda Leo (ed. Saubert,

---

191) Die erste Mauer geht am Xystus vorüber, bildet die Hinterwand der Präfektur (*βουλή*) und hängt sich an die Westhalle des Tempels an. (Jos. Bell. V. 4. 2.) — Bei der Verbrennung der Stadt wird *τὸ βουλευτήριον* zwischen der *Ἄκρα* und dem *Ὀφλᾶς* berührt. (Bell. VI. 6. 3.) Vgl. oben Anm. 183 a. Das gegenwärtige Mehkemeh (محكمة) kann nicht weit von der *βουλή* des Josephus liegen.

S. 55. b. 55 a. „Cubicula aedificata super istam portam adsignata fuere adsessoribus Synedrii quorum fuere XXIII. . . . Conclavia aedificata erant super atrium istud (mulierum) versus exterius atrium, in quibus conveniebat ad judicandum coetus alter vicenotriumviralis Synedrii."

Dass ferner (in der Mischnah, Sanhedrin XI. 2.) unter der Pforte am Tempelberg, gerade die östliche zu verstehen sei, also jene, die man öfter die Susapforte nennt, wird unbedenklich von R. Bertinoro im Commentar zur genannten Stelle angenommen. Es wäre indess auch denkbar, dass die Mischnah ein südliches Thor, eine der beiden Huldapforten, meine, zumal da sich bei den mittelalterlichen Juden die Anschauung gebildet hat, die Aksa-Moschee sei das Midrasch des Königs Salomo. Für die Susa-Pforte spricht indess ein Umstand, den die Mischnah anderwärts erwähnt und welcher für sich genommen, zur Kenntniss der Tempeleinrichtungen beiträgt.

Hier wurde ein Muster des heiligen, d. h. im Tempel gültigen Längenmaasses aufbewahrt: ohne Zweifel war das Maass an eine Wand angeheftet. Die Mischnah sagt, an der nordöstlichen Seite habe sich hier eine Elle befunden, die um einen halben Zoll grösser als die mosaische war, auf der südöstlichen Ecke eine andere, die um einen halben Zoll grösser als die vorige, also um einen ganzen Zoll (אצבע) länger als die mosaische war (Kelim c. XVII. §. 9).[192])

192) Die mosaische wird die nämliche sein, wie jene, welche in der Chronik (2 Chr. III. 3.) „das erste, oder alte Maass" heisst. Sie wird andererseits um einen Palm (טפח), d. h. vier Finger oder Zoll grösser sein, als die mittlere (בינוני) von sechs Palmen und wohl mit jener des Ezechiel übereinstimmen, der nach einem Maasse misst, das einer Elle und einem Palm, also wohl sieben Palmen gleichkommt. (Ezech. 40, 5. 43, 13.) Wenn in der nachexilischen Zeit für Leistungen an den Tempel noch über das mosaische Maass hinausgegangen wurde, so entspricht das ganz den andern Uebertreibungen der damals herrschenden Schule.

Die öffentliche Aufbewahrung von allgemein gültigen Maassen im Tempel war der Bedeutung von Maass und Gewicht im Geschäftsleben entsprechend. Dass man von den alten Aegyptiern noch mehrere zum Theil sorgfältig gearbeitete und geschmückte Ellenstäbe besitzt, verdankt man der Aufbewahrung derselben an geheiligter Stätte. So besitzt man noch den Congius, welchen Kaiser Vespasian als Normalmaass für das römische Reich im Kapitol aufstellen liess, wie die Inschrift zeigt: Imp. Caesare Vespas. VI. Con. T. Caes. Aug. Fil. IV. Cons. Mensurae exactae in Capitolio P(ondo) X. (Nach der natürlichen Grösse abgebildet und besprochen in Villalpandi t. III. Apparatus Urbis ac Templi, p. 490 ff. Vgl. H. Hase über den farnesischen Congius in Abh. d. Berl. Akad. 1824. philol. Cl. und Aug. Böckh, metrol. Unters. S. 17 u. s. w.) Vielleicht kann die Stelle bei Zacharias (V, 11.) von der vorliegenden Thatsache Licht empfangen, indem es dort Schwierigkeiten hervorruft, dass dem Epha in Babylon ein Haus gebaut werden soll.

Jedenfalls giebt der Umstand, dass gerade am östlichen Thore des äussern Vorhofes Normalmaasse aufbewahrt wurden, dieser Pforte eine besondere Bedeutung und macht es glaublich, dass hier das erste der drei Tempelgerichte seinen Sitz hatte.

Diese Tempelgerichte, welche zugleich Spruchcollegien waren, werden einzig zur Erklärung dessen dienen können, was der Evangelist Lukas vom Knaben Jesus berichtet: Invenerunt illum in templo sedentem in medio doctorum, audientem illos et interrogantem eos. (II. 46.) Da dieser Tempelbesuch um das Jahr 7 unserer Zeitrechnung stattgefunden haben wird und das Synedrium vierzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels aus dem Justizpalaste auswanderte (c. 31 n. Chr.), so konnte wohl der Knabe von Nazareth an den Feiertagen der Osterzeit die Mitglieder des Hohen Rathes leicht anreden, da sie auf der Terrasse auf gestellte Fragen öffentlich Antwort gaben.

Möglich aber auch, dass sich Jesus in der Mitte der Richter vom untern oder mittlern Gerichte befand.

IV. Symbolische Deutung der Stiftshütte und des Tempels.

221. Es ist kaum denkbar, dass ein Bau, welcher mit soviel Umständlichkeit bis ins Kleinste vorgezeichnet wurde, wie die Stiftshütte und mittelbar der Tempel, ohne Bedeutung war. Einer Privatwohnung, welche dazu diente, gegen Hitze und Kälte zu schützen und andern Bedürfnissen des Menschen zu genügen, braucht man keine andere Bedeutung zuzuschreiben, als die, nützlich zu sein. Wäre die Stiftshütte ein Bethaus, ein Versammlungssaal gewesen, oder eine pure Schirmkapelle für ein Heiligthum, so fiele die Frage nach einer eigenen Bedeutung weg, oder träte in den Hintergrund.

Welches aber nun die Bedeutung sei, wurde von Verschiedenen verschieden bestimmt, je nach dem Prinzip, von welchem sie ausgingen. Man kann die Symbole des Alterthums, soweit sie mit den biblischen Angaben zusammentreffen, benützen, um einen bestimmten Sinn in den äussern Formen zu finden; man kann die Formen für sich zu einer freien Interpretation verwenden und endlich auf eine Tradition der Erklärung sich stützen. Es lässt sich, um auf den ersten Weg einzutreten, nicht leugnen, dass zwischen dem mosaischen Heiligthum und den ägyptischen Tempeln, wie überhaupt den alten Tempeln, in einigen Punkten eine Uebereinstimmung herrscht. Alle antiken Heiligthümer waren klein. Sie hatten nie den Zweck, eine grosse Volksmenge zur Andacht aufzunehmen. So der Tempel des panhellenischen Zeus in Aegina, so nicht nur die in den Felsen der Nilufer gehauenen Tempel Aegyptens, wie die beiden von Ibsambul, sondern auch die freistehenden.

222. Ein anderes Moment der Uebereinstimmung, aber auch des Unterschiedes, ist die Abtheilung des Tempels in

Vorhalle, Zelle und Heiligthum. Bähr hat sich bemüht (Symbol. I. p. 215), nachzuweisen, dass bei den ägyptischen Tempeln nicht eine Drei-, sondern eine Viertheilung herrsche: Pronaos, Sekos, Cella und Adyton; während bereits Strabo drei Theile für die ägyptischen Tempel angiebt: *προπύλαια*, *πρόναος* und *ναός* oder *σηκός*[193]) (l. XVII. §. 28. ed. Kramer. vol. II. p. 362). Vor den Propyläen ist der Vorhof: *εἰςβολή*, *δρόμος*, etwa mit Sphinxen geschmückt.

Wir werden eine Aehnlichkeit der Abtheilung insoferne zugeben müssen, als der *νεώς* aus dem *πρόναος* besteht, welcher dem Heiligen der Stiftshütte und des Tempels entspricht und aus dem *σηκός*, d. h. dem innersten Raum für die Götterbilder, welcher mit dem Allerheiligsten verglichen werden kann. Doch eben diese Vergleichung führt zur Anerkennung so wesentlicher Unterschiede, dass wir der Stiftshütte den Charakter der Selbständigkeit zuerkennen müssen. Die Räume des ägyptischen Tempels dienten zur Aufnahme von Götterbildern und zum Theil von lebenden Thieren[194]), die Stiftshütte leitet uns durch stufenweis ansteigende reine Sinnbilder zur geistigen Vergegenwärtigung der unerfassbaren Gottheit.

Wir können aus der Vergleichung der heidnischen und namentlich der ägyptischen Tempel keinen Aufschluss über den Sinn von Symbolen erwarten, welche der Stiftshütte ganz eigen sind. Ihr Modell wurde dem Gesetzgeber — in der Vision — auf dem Sinai gezeigt. Exod. 25, 40. (Vgl. Apgsch. VII. 44. und Hebr. 8, 5.) Wie immer man dieses Schauen des Planes nehmen mag, es ist unvereinbar mit einer Nachahmung heidnischer Bauten.

---

193) Das Referat bei Bähr ist nicht genau; *ναός* ist nicht gleich *σηκός*, sondern der *νεώς* besteht aus *πρόναος* und *σηκός*.

194) Vgl. die anschauliche Darstellung des Contrastes zwischen den herrlichen Vorhallen der ägyptischen Tempel und den hässlichen Gegenständen der Verehrung im Innern bei Clemens Alex. Paedagogus, l. III. c. 2. Ed. Migne. p. 560.

223. Jüdische Erklärer, z. B. das Buch Sohar[a]), fassen dieses Schauen des Urbildes so, dass Moses im Himmel das Vorbild des irdischen Baues gesehen hätte. Es bestünde demnach im Himmel ein ideales Muster jenes Baues, den Moses ausführte.

Zur biblischen Unterstützung dieser Auffassung könnte das dienen, was von einem himmlischen Altar gesagt wird. (Isai. VI. 6. Hebr. 9, 11. 12. 24. Apocal. 8, 3.)

Der nächste Sinn der Stelle (Exod. 25, 40.) kann indess kein anderer sein, als dass Moses durch eine Vision über die Struktur der Stiftshütte belehrt wurde. Der Zweck dieser Vision könnte ein rein negativer sein, nämlich Unterscheidung vom Heidenthum.

Doch eben diese wurde nicht bloss durch die Weglassung der Götterbilder, sondern auch durch die Geräthe erreicht, die wir im Vorhofe, im Heiligen und Allerheiligsten kennen gelernt haben.

224. Allerdings hat bereits die älteste Deutung der Symbole des heiligen Zeltes insofern zu den Naturreligionen zurückgelenkt, als Josephus (Antiq. III. c. 7. §. 7) meint, wenn man neidlos und mit Verständniss den heiligen Bau anschaue, so müsse man eine Nachahmung des Alls (*μίμησιν τῶν ὅλων*) darin erkennen. Der Vorhof entspreche der Erde und dem Meere. Das Allerheiligste stelle die unzugängliche Stätte Gottes dar. Die zwölf Schaubrote im mittlern Raume weisen auf die zwölf Monate, der siebenarmige Leuchter auf die sieben Planeten hin, wie die vier Farben an den Vorhängen den vier Elementen entsprächen.

Auf geistreiche Art wurde diese Deutung von Görres (Mythengesch. der asiat. Welt. II. S. 525) ausgeführt.

Sie leidet aber an wesentlichen Mängeln, denn undenkbar ist es, dass die sieben Arme des Leuchters die Planeten ab-

---

a) Ed. Sulzb. II. p. 361.

bilden, da das mosaische Gesetz dem Sterndienste entschieden feindlich entgegentritt. Allzu künstlich ist es, in den Cherubim die beiden Hemisphären zu finden und in ihren zwölf Flügeln (sie hatten nur acht, je einer vier) den schnellen Flug der Zeit durch den Thierkreis; unbegreiflich ist's, wie die zwölf Schaubrote den Monaten entsprechen sollen.

· 225. Sehr natürlich war es, dass die Symbole des heiligen Baues zum Zwecke religiöser Erbauung benützt wurden. Schon Philo hat den Gedanken hingeworfen, dass in dieser architektonischen Zeichensprache die menschlichen Tugenden dargestellt seien (Ed. Francof. p. 184 u. 260).

Die cocceianische Schule hat darin eine Art von prophetischem Typus, ein Vorbild der Kirche, sehen wollen, indem der Vorhof die sichtbare, die Wohnung die unsichtbare innere Kirche darstelle, und zwar so, dass das Heilige das Vorbild der streitenden Kirche, ecclesia militans und des status gratiae, das Allerheiligste Vorbild der siegenden Kirche, ecclesia triumphans und des status gloriae wäre.[b])

In neuerer Zeit hat Friedrich den Gedanken durchgeführt, dass die Stiftshütte das Abbild des menschlichen Organismus sei.[195])

Der Gedanke war nicht neu. Abgesehen vom Buche Sohar, in welchem z. B. die fünf Riegel an den Bretterwänden der Stiftshütte mit den fünf Fingern der Hand combinirt werden, um eine mystische Erklärung des Segens zu gewinnen, hat Arias Montanus sich mit ähnlichen Vergleichungen beschäftigt. In seinem: Exemplar, sive de sacris Fabricis (Antwerpen 1572), findet man zwischen den Kupfertafeln, welche die Stiftshütte und den Tempel darstellen, eine Abbildung der Arche Noë's, welche als Sarg aufgefasst ist, so dass man von

b) S. Bähr, I. p. 111 ff.

195) Ferd. Friedrich, Symbolik der Mosaischen Stiftshütte. Eine Vertheidigung D. Luthers gegen Dr. Bähr. 1841.

oben her und von der Seite die genaue Uebereinstimmung der Maasse des menschlichen Leibes mit jenen der Arche mit Einem Blicke übersieht. Im Texte, welcher diesen Abbildungen vorangeht, wird der Bau der Arche als Vorbereitung zu jenem der Stiftshütte aufgefasst. Villalpandus ging einen Schritt weiter. Er zeigte, wie der Grundplan des Tempels (also auch der Stiftshütte) mit der von Vitruvius bestimmten Symmetrie des menschlichen Leibes übereinstimme. Er stellte diese Vergleichung nicht bloss in Worten, sondern auch in einem bildlichen Grundrisse dar.[196]) Er ist indess weit davon entfernt, in dieser Vergleichung den ausschliesslich gültigen Sinn der architektonischen Symbolik des Heiligthums finden zu wollen. Er bietet diese Vergleichung neben andern Deutungen offenbar mehr zu homiletischem, als streng archäologischem Gebrauche an.

So und nicht höher kann die Deutung verwerthet werden, welche Friedrich mit Sorgfalt und Hingebung durchgeführt hat. Dasselbe gilt von der typischen Auffassung, welche der erstern natürlich folgt. Ist in der Stiftshütte der Mensch dargestellt, so wird der neue Adam, Christus ganz vorzüglich dabei berücksichtigt sein müssen. Auch dieses Moment hat bereits Villalpandus beachtet, doch ebenso wenig, wie die schon angeführte Deutung, ausschliesslich.

226. Es mag noch mancher sinnreiche Versuch gemacht werden, den stummen Symbolen eine Sprache abzugewinnen; aber jeder derselben wird nur den Werth einer Meditation haben,

196) Explanationes in Ezechielem. Tom. II. 1604. p. 471 ff. Bähr weist in seiner Entgegnung auf Friedrichs Deutung (der Salomonische Tempel. 1848. S. 70 f.) nach, wie ein ähnlicher Gedanke sich schon bei Philo, im Buche Kosri (Ed. Buxt. II. 26 ff.) und bei Luther finde, wonach man sich nicht verwundern kann, wenn sie in den freimaurerischen Homilien eine bedeutende Rolle spielt. — Krause, die drei ältesten Kunsturkunden der Freimaurerbrüderschaft. Dresden 1819. I. 1. S. 143 f. I. 2. S. 315—269.

wenn nicht das Ganze und Einzelne der Erklärung auf ausdrücklichen Zeugnissen der heiligen Schrift ruht oder aus der Natur der Sache und analogen Anschauungen des Alterthums ungezwungen hervorgeht.

Bähr, welcher unstreitig um die Symbolik sich grosse Verdienste erworben hat, lässt[a]) nur einzelne Momente der Erklärung Friedrichs gelten und weist die von Hengstenberg ganz ab, nach welchem der äussere sichtbare Bau des Heiligthums eine sinnbildliche Darstellung der Theokratie, insbesondere des Zusammenwohnens Jehova's und Israels ist. Bähr selbst hat sich bemüht, mit Zugrundelegung der verschiedenen Namen der Stiftshütte ihren Sinn urkundlich darzustellen. Er findet in diesen Namen zwei Momente, welche vereint die Gesammtidee des heiligen Baues gaben. In ihm ist die Welt und die Offenbarung dargestellt. „Wie die Schöpfung, welche das Gebäude gemäss den Namen der ersten Classe darstellt, durch die Namen der zweiten Classe dahin bestimmt wird, dass sie Zeugniss und Offenbarung Gottes ist, so wird hier wiederum die Offenbarung Gottes näher dahin bestimmt, dass sie ihrem Inhalte und Ziele nach Heiligung ist.“[b]) Für uns liegt es unstreitig nahe, bei solchen Untersuchungen vom Namen auszugehen, aber wenn es sich darum handelt, zu bestimmen, was der heilige Bau für die zunächst zu bedeuten hatte, die ihn wirklich benützten, werden wir vielmehr von thatsächlichen Gewissheiten ausgehen müssen.

227. Keine Deutung wird sich bleibend rechtfertigen können, welche nicht von vollkommen sichern Voraussetzungen ausgeht und zugleich einen Sinn in den Symbolen der heiligen Stätte nachweist, welcher von jedem aufmerksamen, frommen und verständigen Besucher des Heiligthums anerkannt werden konnte.

---

a) Der Salomonische Tempel. 1848. S. 73 ff.
b) Symbolik des mosaischen Cultus. I. 90 ff.

Nun ist nichts natürlicher, als dass der Tempel, welcher dem religiösen Leben als Mittel zur äussern Darstellung diente, wenn er etwas sinnbildet, eben dieses geistige Leben darstelle.

Wie die Stiftshütte und der Tempel zunächst dazu bestimmt war, den religiösen Handlungen eine feste Unterlage und Stütze darzubieten und dieselben von dem gewöhnlichen Treiben und Thun auszuscheiden und als etwas Gott geweihtes hervorzuheben, so stellen sich darin auch die Stufen des religiösen Lebens dar.

Das religiöse Leben strebt nach einem Ziele der Vollkommenheit, welches nicht mit einemmale erreicht werden kann. Der Weg führt durch Uebergänge, welche theils durch die Natur des Menschen, theils durch die von Gott ausgehenden Kräfte und Einwirkungen bedingt sind.

Wie es nur Ein Ziel für alle Menschen giebt — Vereinigung mit Gott — und nur Eine Natur, so ist der Weg im Wesentlichen für alle gleich. Das gnadenvolle Entgegenkommen Gottes und die Höhe oder Tiefe in den natürlichen Anlagen können Ausnahmen bilden, aber diese selbst sind als Ausnahmen durch die normale Abstufung bestimmt. Je nachdem untergeordnete Uebergänge berücksichtigt werden, oder nur auf die entscheidenden Abschnitte Rücksicht genommen wird, kann man eine grössere oder kleinere Zahl von Stufen des Religionslebens feststellen; doch wird immer die natürlichste Abgrenzung die sein, welche 1) einen Zustand und ein Leben der Reinigung, 2) der Erleuchtung und Uebung und endlich 3) der Vereinigung unterscheidet.

228. Dieser natürlichen Abstufung entspricht der Vorhof, das Heilige und Allerheiligste der Stiftshütte und des Tempels.

1) Der Vorhof mit dem Brandopferaltar und dem Waschbecken entspricht jenem natürlichen Zustande des Menschen, in welchem dieser der Versöhnung bedarf, wie der Reinigung. Der Kern des Altares, welcher aus ungehauenen Steinen oder aus purer Erde besteht (Exod. 20, 25.), deutet ungezwungen

auf die unveränderte Natur des Menschen hin. Das Blut der Opfer, welches an dem Altare vergossen wurde, die ceremoniellen Waschungen, welche hier stattfanden, verkündeten laut genug: der Mensch bedarf einer Versöhnung und Reinigung.

229. 2) Es folgt das Heilige mit dem goldenen Leuchter, den Schaubroten und dem goldenen Rauchopferaltar. Dem Lichte entspricht die Erkenntnis so einfach, dass in allen Sprachen ersteres für letztere gesetzt werden kann. Ein heiliges, siebenfaches Licht wird eine aus dem Heiligthum stammende Erkenntniss, jenes aus der Offenbarung stammende Wissen bedeuten, welches durch den Glauben gewonnen wird.

Das „Brod des Angesichts", welches wir Schaubrot nennen, kann nur eine Nahrung für die Seele bedeuten oder eine übernatürliche Gabe Gottes, die Seele und Leib nähren kann. Es ist das Bild der Gnade. In den beiden Symbolen des Leuchters und Schaubrotetisches ist demnach das Leben aus dem Glauben und in der Gnade gesinnbildet. Wie dieses, um bestehen zu können, immer neue Zuflüsse des Lichtes und der Gnade empfängt, giebt es dem Himmel die Früchte der guten Werke, der Tugend und des Gebetes zurück. Dieses mannigfache Opfer des Tugendlebens ist durch das edle Rauchwerk ausgedrückt.[c])

Bis hieher ist die Symbolik ebenso klar, wie der Weg des religiösen Lebens. Wundern wir uns nicht, dass weiter hinauf der steile Weg im alten Testamente noch von Wolken umhüllt war und dass der innerste Raum des Heiligthums von dunkeln Symbolen besetzt war.

230. 3) Die Cherubim über der Bundeslade konnten nicht missdeutet werden, wenn man sich an die öfter in der Schrift vorkommende Erklärung hielt, dass hier der Schemmel der Füsse Gottes sei[d]), und an die Thatsache, dass hier Gott

---

c) Vgl. 2 Korinth. 2, 15. Ephes. 5, 2. Apokal. V. 8.
d) Chron. 28, 2. Psalm 99, 1. 2. 5. Psalm 132, 7 ff.

in strahlendem Lichtglanze ein irdisches Abbild seiner Gegenwart öfters zeigte.[e])

Das Allerheiligste bleibt in seiner Bedeutung fest, wie immer die letzte Entscheidung über Gestalt und Wesen der Cherubim schwanken mag; es ist eine Stätte der Offenbarung Gottes, ein Abbild des Himmels, oder ein Himmel in irdischer Begrenzung.

Inwiefern die Cherubim Stellvertreter der Engelschaaren sind[197]), wird durch ihre Abbildung das Allerheiligste als Himmel auf Erden bestätigt. Nimmt man aber darauf Rücksicht, dass in ihren vier Gestalten sich die vorzüglichen Regionen der Schöpfung darstellen, so tragen sie dazu bei, den Hauptsinn der Symbolik des Allerheiligsten zu unterstützen, nämlich, dass hier sich Gott offenbart und zwar als derselbe, der im Weltall sich manifestirt hat. Der Dekalog, den die Bundeslade einschliesst, die Wunder, an welche das Manna und die erblühte Ruthe Aarons erinnert, stammen von Einem und demselben, wie die Thiere und Menschen und alle Elemente.

Die Bundeslade mit ihren Emblemen sollte und konnte die Vorstellung von der Gegenwart Gottes beleben und bereichern und dadurch die empfänglichen Seelen antreiben, zum Gipfel des Religionslebens, das eben ein Leben vor Gott, für ihn und aus ihm ist, mit Ausdauer und Beharrlichkeit hinanzustreben.

Doch konnten die Cherubbilder vom sinnlichen Volke leicht verkannt und der Sinn der Bundeslade von einer wundersüchtigen Trägheit, die zur geistigen Höhe hinaufzuklimmen keine Lust hatte, leicht missdeutet werden, darum war es gewiss nicht zufällig, dass die Bundeslade im Allerheiligsten des zweiten Tempels fehlte, so dass Pompejus, der den Eintritt

---

e) S. oben §. 163.

197) So Clemens von Al. in der oben Anm. 112 a. angeführten Stelle.

sich nicht wehren liess[198]), hier alles leer fand. Drei Menschenalter nach diesem Eintritte des Pompejus riss auf wunderbare Art der Vorhang des Tempels entzwei (Matth. 27.51.) und nun drang volles Licht in's dunkle Heiligthum. Es konnte nun deutlich ausgesprochen werden, dass das Ziel des ganzen Religionslebens darin bestehe, den Menschen mit Gott zu vereinigen. (1 Kor. VI. 17. Vgl. Maldonatus zu Matth. 27, 51. und Hebr. IX 8. 24. 25.)

231. Nun können wir zu den Symbolen der Bundeslade zurückkehren. Die Gesetztafeln werden ein „Zeugniss" genannt; sie sind es für das vollendete Leben, denn durch sie wird die Vollkommenheit des Tugendlebens vor Gott bezeugt.

Die Vollendung auf der höchsten Stufe ist nicht eine blosse philosophische Geistesdurchbildung, welche möglicher Weise erreicht werden kann ohne treue Gewissenhaftigkeit in den Fragen der Sittlichkeit. Aber auch nicht jene abstrakte Intuition, in welcher die neuplatonische Speculation den wahren Himmel sieht und zu welcher die Ikarusfittige consequenter Geistesübung hinauftragen können, ohne dass es ein Mittel gäbe, in dieser Sonnenhöhe zu verbleiben.

Es ist vielmehr die Theilnahme an dem unerschöpflichen Lebensreichthum Gottes, von welchem das Symbol der Cherubim Zeugniss giebt. In der Gestalt dieses Engelwesens sind die Erscheinungen des ganzen sichtbaren Lebens der Natur vereinigt. Ihre Vereinigung bildet etwas, was in der Natur sich nicht findet, sie stehen über der ganzen sichtbaren Natur und sie huldigen dem, der über ihnen ist. In ihm ist mehr Leben, als in der ganzen Natur, und mehr, als in den Geschöpfen, die über die sichtbare Natur erhaben sind.

Wir wollen diesen Gedanken nicht weiter verfolgen, da

198) Tacitus, Hist. V. 9. Romanorum primus Cn. Pompejus Judaeos domuit: templumque jure victoriae ingressus est. Inde vulgatum nullas intus deûm effigies: vacuam sedem et inania arcana.

sich nicht bestimmen lässt, in welcher Art den Gottesverehrern des alten Testamentes der Anblick des Tempels, oder schon früher der Stiftshütte, ein Anlass war, an das höchste Ziel des religiösen Lebens und Strebens in der genannten Art zu denken.

Sicher aber konnten alle Einen Umstand bemerken, welcher eine gewisse Verbindung zwischen allen drei Räumen der heiligen Stätte herstellte und zugleich über die volle Bedeutung derselben Licht verbreiten und die Wahrheit der gegebenen Deutung bestätigen kann.

Obwohl nämlich nur im Vorhof ein Altar für blutige Opfer stand, so wurde doch in manchen Fällen das Blut der Sühneopfer auch über dem Altare des verschlossenen Heiligthums zwischen dem Leuchter und den Schaubroten gesprengt; ja einmal im Jahre musste eine solche Sprengung sogar im Allerheiligsten über der Bundeslade, oder über dem Steine, auf welchem sie ruhen sollte, stattfinden. Die Nothwendigkeit der Sühne durchdringt also alle Stufen des religiösen Lebens. Es ist nicht genug, dass dem Adytum ein Vorhof mit dem Sühneapparat vorangeht, auch im Allerheiligsten muss eine Sühne geschehen. Die Erfahrung im innern Seelenleben und im äussern Tugendkampf bezeugt es, dass nach dem Empfange der höchsten Erleuchtungen und der ausserordentlichsten Gnaden nicht nur ein Kampf mit niedrigen Begierden, sondern auch ein tiefer Fall möglich ist.[199])

Obwohl das Allerheiligste nach seiner vollsten Bedeutung erst nach dem Tode in der Seligkeit der vollkommenen Gerechten seine Erfüllung findet und dort eine neue Sühne ebensowenig nöthig ist, als ein neuer Abfall je besorgt werden kann, so besteht auch dort eine Mahnung an die Sühne (Hebr. 9, 24. 10, 20.), weil kein Mensch ohne die ewig gültige Versöhnung zur Vollendung kommen konnte.

---

199) Vgl. St. Macarii, homil. XVI. §. 3. ed. Pritii. p. 243 u. öfters.

Bei dem irdischen Bestande des höchsten Religionslebens der vollkommenen Gerechten rechtfertigt sich dieses Symbol theils dadurch, dass auch die Gerechtesten für die erhaltene Versöhnung dankbar sind (Apoc. 12, 11. 5, 9.), als andererseits dadurch, dass sie durch ihre geistigen Kämpfe (Ephes. 6, 12.) und Opfer Beiträge zur Vermehrung jener Opferschätze machen (Coloss. I. 24.), welche den wahren Schmuck des ewigen Heiligthums bilden.

232. Ist diese Deutung des alten Tempels im Wesentlichen richtig, so muss man erwarten, dass eine ähnliche Symbolik sich in der Kirche finde. Ja, hier sollte diese Zeichensprache noch deutlicher und so zu sagen lauter und vernehmlicher reden, weil das Religionsleben mehr entwickelt sein muss und die Erreichung des höchsten Zieles allen Menschen möglich gemacht ist.

Wir finden das auch wirklich so, wenn wir beachten, dass in jeder Kirche ursprünglich drei Gebiete abgesondert waren: Der *πρόναος* oder *νάρθηξ*, welcher dem Vorhofe entspricht, der eigentliche Tempel, *ναός*, welcher dem Heiligen mit dem Leuchter und Schaubrotetische entspricht, und endlich das Presbyterium mit dem eucharistischen Altare. Vielleicht hat der Hebräerbrief das *θυσιαστήριον*, d. i. den goldenen Altar, zum Allerheiligsten gerechnet in Rücksicht auf die Durchführung des Vorbildes im Christenthum. (S. oben §. 156.) Jedenfalls bot sich die Vergleichung um so unabweisbarer an, da in der Vorhalle das Taufbecken (welches dem sühnenden Brandopferaltare und dem Waschbecken entspricht), sich fand, wie auch die Büsser hier ihren Standort hatten.

Einer der geachtetsten Erklärer der Symbolik des Kirchenbaues, der Erzbischof Simeon von Thessalonika[200]), findet, dass

200) Er lebte erst im XV. Jahrhundert, hat aber nicht bloss den modernen, sondern auch den alten Kirchenbau vor Augen.

das Presbyterium mit dem Altare dem Allerheiligsten des Tempels vollkommen entspreche.[201])

Daraus ergiebt sich von selbst die Abstufung der Fortschritte im religiösen Leben, dessen höchste Darstellung auf Erden die Communion ist.

Ist, besonders im Abendlande, im Kirchenbau jene Disposition nicht immer festgehalten, so tritt sie um so deutlicher in den Cultushandlungen, die unmittelbar das religiöse Leben in Anspruch nehmen, hervor. Bei jeder Feier der Liturgie werden noch immer jene Stationen durchlaufen, welche im vierten Jahrhundert der heil. Makarius als die wichtigsten Grade des Geisteslebens im eucharistischen Opferdienste ausgeprägt fand.[202])

233. Jedenfalls enthält schon die Stiftshütte die Grundzüge für den Kirchenbau. Es ist von Bezalel gesagt, dass er mit dem Geiste Gottes erfüllt war (Exod. 31, 2 ff.); dem Geiste Gottes ist es eigen, durch das Einfachste zugleich das Tiefsinnigste zu sagen. Im einsamen Wüstenlande ist ein Kirchenmodell aufgestellt, das zuerst im Tempel zu Jerusalem, dann in den christlichen Kirchen wundervoll empor gewachsen ist. Hielten sich die Gegner des mosaischen Ursprungs dieses Baues für berechtigt, innere Unwahrscheinlichkeiten als kritische Gründe geltend zu machen, so wird es uns ebenfalls gestattet sein, aus der innern Harmonie der Dinge auf ihren göttlichen Ursprung zu schliessen, da ein Erdichter des Pentateuchs, oder ein Compilator unmöglich auch nur eine Ahnung

---

201) *Διὰ μὲν τοῦ φρυκτοῦ θυσιαστηρίου τῆς ἱερᾶς δηλονότι τραπέζης τὸν τοῦ οὐρανοῦ ἐκτυποῖ δεσπότην (ὁ ναὸς), ὃ καὶ ἅγια ἁγίων καὶ καθέδρα καὶ τόπος θεοῦ καὶ ἀνάπαυσις ἱλαστήριόντε καὶ τοῦ μεγάλου θύματος ἐργαστήριον καὶ μνῆμα χριστοῦ καὶ δόξης αὐτοῦ καλεῖται σκήνωμα.* Cod. gr. Monac. 58 f. f. 2. b. (Die Ausgaben von Pontanus liegen mir eben nicht vor; Goar hat im Euchologium von S. 10 an Auszüge aus Simeon gegeben, welche zu vergleichen sind.

202) St. Macarii Opuscula, ed. Pritius 1714. I. p. 173 f.

von der Reihe der architektonischen Entwicklungen haben konnte, deren Ausgangspunkt die Stiftshütte ist. Dieser kleine, ärmliche Bau ist ein organischer Keim, der, obwohl in eine Wüste gepflanzt, lebenskräftig sich in unzählbaren Domen vermehrt hat, und so trotz seiner Unscheinbarkeit uns Vertrauen zu jener Nachricht der Schrift einflösst, welche sagt, dass das Vorbild des Grundrisses vom Himmel stamme. (Exod. 25, 9. 40.)

V. Die Synagogen.

234. Die Synagogen sind seit dem babylonischen Exile für den Cultus eben so wichtig, wie der Tempel. Ob es schon vor der genannten Periode Bet- und Lehrhäuser ausser dem Centralheiligthum gegeben habe. ist eine Streitfrage. Im Ps. 74, 8. könnte מוֹעֲדֵי אֵל auf Synagogen bezogen werden, die durch die (chaldäischen) Eroberer zerstört wurden. Indessen liegt es näher, dabei an die zerstörten Festzeiten zu denken. Wenn ferner öfter von frommen Zusammenkünften die Rede ist, קְהַל עָם, קָהָל רַב (Ps. 22, 26. 35, 18. 40, 10. 107, 32. 149, 1. 26, 12.), so können Versammlungen im Tempel oder an den Thoren der Städte u. dgl. gemeint sein. Auch aus Akt. 15, 21. kann man nicht mehr schliessen, als dass Jakobus dem mosaischen Gesetz eine sehr lange Herrschaft im Synagogencult zuschreibt. Verbindet man übrigens seinen Ausspruch mit der Bemerkung des Josephus (C. Apionem II. §. 17. Tauchn. t. VI. p. 268), dass Moses seinem Volke geboten habe, alle Wochen zur Anhörung von Vorlesungen zusammen zu kommen, so wird der Ausdruck „Moyses a temporibus antiquis (ἐκ γενεῶν ἀρχαίων) habet in singulis civitatibus qui eum praedicent in synagogis" an Bedeutung gewinnen. Sicher ist, dass seit dem Exile die Synagogen für die Gemeinden der Diaspora ein Ersatz für den Tempel wurden. Es wurde Regel, dass überall eine Synagoge errichtet werden sollte, wo sich unter einer Judenniederlassung zehn freie,

wohlhabende Männer fanden, die im Stande waren, ein Gemeindeamt unentgeltlich zu übernehmen (solche Männer heissen בַּטְלָנִים, eigentlich Otiosi[203]).

235. Natürlich gab es in grossen Städten mit einer starken jüdischen Bevölkerung mehrere Bethäuser; auch lässt sich erwarten, dass die Synagogen kleiner Orte klein, jene aber, welche für grosse und reiche Orte errichtet wurden, geräumiger und prächtiger waren. Nicht richtig ist indessen, dass *προσευχή*, wovon Oratorium eine Art von Uebersetzung ist, einen kleinen Betsaal, ein Oratorium im gegenwärtigen Sinne des Wortes bedeute, denn die *προσευχή* von Tarichäa am See Tiberias war so geräumig, dass in ihr eine Volksversammlung gehalten werden konnte. (Josephus, vita, Haverc. II. S. 26. Tauchnit. IV. S. 359. *Κατὰ τὴν ἐπιοῦσαν οὖν ἡμέραν συνάγονται πάντες εἰς τὴν προσευχὴν, μέγιστον οἴκημα πολὺν ὄχλον ἐπιδέξασθαι δυνάμενον.* — Das entsprechende semitische Wort für *προσευχή* wäre מצלה[204]), was auch wirklich im Arabischen vorkommt, obwohl man gewöhnlich מסגד, „Betort", woraus spanisch „Mezquita" und dann „Moschee" wurde, dafür sagt. Die gewöhnliche Bezeichnung ist indess כְּנֶסֶת, „die Versammlung", wovon *συναγωγή* die Uebersetzung ist. Insofern die Synagoge nicht so fast dem Gebete, als vielmehr dem Unterrichte dient, heisst sie בֵּית הַמִּדְרָשׁ, „Haus des Studiums". Wir werden sehen, dass an manche Synagogen ein eigenes Lehrhaus, eine Halle zu Vorträgen angefügt war.

236. Als Bethaus stellte die Synagoge möglichst den Tempel dar. Dem eigentlichen Tempelgebäude entsprach der

---

203) Mischnah, Megillah. C. I. §. 3. „Was versteht man unter einer grossen Stadt (עִיר)? Eine jede, in welcher sich zehn בַּטְלָנִים finden. Dazu die Gemara.

204) Vielleicht in der Stelle Zarach. I. 8. in מְצֻלָּה anzuerkennen. مُصَلَّى, Muçalla, lieu reservé à la prière, würde hier einen guten Sinn geben, während „Meeresgrund" gar keinen giebt.

innerste Raum mit einem Schrein zur Aufbewahrung der heiligen Gesetzesrolle. Dieser Schrein heisst bei den neuern Juden Aron (אָרוֹן), wie die Bundeslade; die Mischnah nennt ihn תֵּיבָה (Rosch ha schanah IV. 7. Megillah IV. 3 u. 6.).

Dem Frauenvorhofe entsprach der mittlere Raum der Synagoge, in welchem die Frauen entweder eine vergitterte Emporkirche, oder einen durch Gitter abgesonderten Platz neben den Männern hatten. Ungefähr in der Mitte dieses Raumes ist das Pult zum Vorlesen der Perikopen, zu Vorträgen und für den Vorsänger. Dieses Pult heisst דּוּכָן (baba bathra 21. a. Sota 38. b. s. Buxtorf, דכן)[205]), oder בִּימָה (bîmah), vom griechischen βῆμα (s. unten die Beschreibung der Synagoge von Alex.).

Man kann über diese wesentlichen Einrichtungen einer Synagoge nicht im Zweifel sein, da sie mit dem Vortragewesen im engsten Zusammenhange stehen und durch den stabilen Gebrauch der Juden in verschiedenen Ländern bestätigt werden.

237. Im Orient giebt es verschiedene sehr alte Synagogen, die sich rühmen, in die biblische Zeit zurückzureichen. So in Altcairo, dem alten Babylon, die sogenannte Synagoge des Elias mit zwei „heiligen Bundesladen" übereinander[a]), nicht ferne davon das Bethaus des Moses.[b]) Die Synagoge des Elias in Altcairo ist von Säulen getragen, wie die Elias-Synagoge zu Dschubar bei Damaskus[c]) und die alte Synagoge von Aleppo[d]), in welcher sich zweiundsiebenzig Säulen in drei Reihen finden.

---

205) Die neuern Juden nennen diesen Ambo oder diese Tribüne „Almemmer", corrumpirt aus dem arabischen أَلْمِنْبَر, al-mimbar.

a) J. J. Benjamin, acht Jahre in Asien und Afrika. 1858. S. 225.

b) Das. S. 227. Vgl. Schegg, Gedenkbuch. I. S. 196.

c) Benjamin, S. 39.

d) Das. S. 45.

Man dürfte indess aus diesen Thatsachen noch nicht schliessen, dass grosse, mit Sorgfalt und für wohlhabende Gemeinden erbaute Synagogen, Basiliken, d. h. Prachtbauten mit zwei oder mehrern Säulenreihen waren, wenn wir nicht hierüber eine bestimmte Nachricht aus dem Alterthum hätten. Es ist uns eine doppelte Beschreibung der grossen, unter den Ptolemäern erbauten Synagoge von Alexandria in den beiden Talmuden erhalten. Wir geben sie hier vollständig nach dem ältern Texte im Talmud von Jerusalem mit einigen Erläuterungen. (Talmud Jerus. Succah, f. 55. col. 1 et 2. Vgl. Succah bab. f. 51 b.) „R. Juda lehrt: Wer nicht die doppelte Säulenreihe von Alexandria sah, hat in seinem Leben die Glorie Israels nicht gesehen (כל שלא ראה דיפלי אסטבא של אלכם[206]). Nach Art einer grossen Basilika (כמין בסילקי) war sie; eine Säulenreihe war innerhalb der andern. Es waren darin doppelt soviele Menschen, oder sie fasste doppelt soviel Menschen, als aus Aegypten gezogen sind.[207]) Es waren darin siebenzig Sitze befestigt, von Gold und Edelsteinen und Perlen, entsprechend (der Zahl) der siebenzig Senatoren (זקנים). Jeder einzelne hatte einen Werth von fünfundzwanzig Myriaden Golddenare.[a])“ Wenn ein Golddenar das Fünfundzwanzigfache des Silberdenars gilt, so steht er einem Dukaten oder 5 fl. 30 kr. gleich. Zwei und eine halbe Million Dukaten für einen Kirchenstuhl eines auch noch so reichen Bankiers von Alexandria ist etwas stark übertrieben. „Eine hölzerne Tribüne (בימה) stand

---

206) Bab. hat דיופלוסטון, was schon Buxtorf auf διπλῆ στοά zuzückgeführt hat. Im ältern Texte דיפלי איסטבא ist das griechische Wort für „doppelte Stoa“ nicht zu verkennen.

207) So wenn man liest: ואסטיו לִפְנִים מסטיו היתה. Wenn man aber liest לְפָנִים, so ist der Sinn: Stoa war der Stoa gegenüber. Man muss freilich in diesem Sinne erwarten: לִפְנֵי אסטיו.

a) Streng genommen 1 Million 200,000. Es ist eine rabbinische Uebertreibung.

in der Mitte und der Vorsänger der Synagoge (חַזָּן) stand darauf. Trat Einer aus ihnen (den Anwesenden) auf, um in der Thorah (einen Abschnitt) zu lesen, so gab der Vorstand (ὁ ἀρχισυνάγωγος) mit einem Schweisstuch (סודרין sudarium) ein Zeichen und sie antworteten, wenn er (der Vorbetende) fertig war: Amen. So oft eine Benediction beendet war, schwang der Vorstehende (ממונה) das Tuch, worauf jene (das Volk) ihm respondirten: Amen! Trotzdem (obschon die Synagoge so gross war) sass man nicht ohne Ordnung durcheinander, sondern jedes Handwerk und Gewerbe sass an einem eigens abgesonderten Platze. Wenn nun ein Fremder (אכסנאי ξενός) zugereist kam, so hielt er sich an die Zunft seines Handwerks (wörtlich: an die Söhne seiner Handthierung) und von da kam ihm seine Verpflegung zu." [208])

238. Nichts ist natürlicher, als dass die Synagoge für die ersten Kirchenbauten tonangebend wurde. Sind die ersten mit einem gewissen Aufwand gebauten Kirchen Basiliken, wie die Constantinische in Tyrus (Euseb. H. E. l. X. c. 4. §. 39), so entsteht die Frage, woher der Basilikenbau in die Kirche gekommen ist und die Synagogen-Basiliken werden immer bei dieser Frage besonders berücksichtigt werden müssen.

Aus der Synagoge konnte das Bîma oder der Ducan unmittelbar als Ambo beibehalten werden. Die *καθέδραι* der Presbyteri in der alexandrinischen Synagoge gingen in die

---

208) Ich habe vor bald zehn Jahren sowohl dem Hrn. Dr. Kreuser, als Hrn. Prof. Dr. Mesmer diese Stelle, leider etwas flüchtig übersetzt, mitgetheilt, um für den Anschluss des christlichen Basilikenbaues an den Synagogalbaustyl einen Beweis zu liefern. Wilh. Weingärtner griff nun, nachdem er sich hinsichtlich dieser Talmudstelle bei Dr. Geiger und Dr. Stern Raths erholt hatte, Hrn. Kreuser im deutschen Museum von Prutz (22. Septbr. 1859) auch hinsichtlich eines Missverständnisses und einiger Ungenauigkeiten meiner Uebersetzung an. Es that mir leid, durch meinen gelegentlich mitgetheilten Beitrag Denjenigen Verlegenheiten bereitet zu haben, denen ich einen Dienst leisten sollte. Die Hauptsache aber blieb unangetastet und wird es bleiben.

Presbyterialstühle über. Für den Lehrstuhl des Bischofs im Hintergrunde des Chores bot das alte Beth ha midrasch die gehörige Form. Man sieht noch an der Synagoge von Worms eine offene Lehrhalle aus dem Mittelalter angebaut, in welcher eine Steinbank im Halbkreis umherläuft, in dessen Mitte sich der Steinsitz des Lehrers so erhebt, dass die Schüler buchstäblich zu seinen Füssen sitzen, wie einst Saulus zu Füssen Gamaliels sass. (Apg. 22, 3.) Wurde dieser Lehrstuhl an die Stelle der Thêbah oder des Aron in den Hintergrund gerückt und die Thêbah oder der Aron als Altar an die Grenze des Presbyteriums vorgeschoben, so war die Synagogen-Basilika in eine christliche Kirche verwandelt.[209])

239. Durch diese Veränderung und die Hinzufügung des Narthex oder der Vorhalle mit dem Taufbecken und dem Raume für die Büssenden, war auf den Grundriss des Tempels zurückgegangen. Es scheint, dass Anfangs die Synagogen die Dreitheilung des Tempels: Vorhof, Heiliges, Allerheiligstes, beibehielten. Wenigstens ist das bei dem vielleicht ältesten Synagogenbau der Fall, den man noch erhalten sieht, nämlich auf der Insel Gerbe (Meninx), also im Bereiche der Judenschaft von Cyrene. „Eine Meile von der letztern Stadt (Hara Sraira, حارة صغيرة?) entfernt steht auf einem einsamen Platze eine Synagoge, Chraba (خراب, Ruine?), welche die älteste auf der ganzen Nordküste von Afrika sein soll. Ueber das eigentliche Alter dieser Synagoge stimmen die Nachrichten der Juden nicht überein. Einige behaupten, sie sei nach der Zerstörung des ersten Tempels erbaut worden; andere dagegen wollen wissen, sie sei von Juden, welche aus Aegypten hier einwanderten, errichtet worden. Soviel ist gewiss, dass die Aufschrift eines in der Nähe der Chraba aufgefundenen Grab-

---

209) Die von Heydeck in einem zu Madrid 1795 erschienenen Werke besprochene Iglesia de Tránsito de nostra Señora in Toledo war früher eine Synagoge.

steines zeigt, dass das Grab vor 1300 Jahren gemacht worden sei. Das Alter dieser Bethäuser geht auch aus dem Umstande hervor, dass es nach dem Muster des Tempels zu Jerusalem gebaut ist. Es hat einen Vorhof, ein Heiliges und ein Allerheiligstes. In dieser Synagoge versammeln sich die Juden an jedem Montag, Donnerstag und Sabbath um die Thora zu lesen. Auch pilgern aus verschiedenen Gegenden Afrika's die Nachkommen Israels hieher, um in diesem alten Heiligthume zu beten und verlassen es nicht ohne Spende zur Erhaltung. Selbst die Mohammedaner betrachten diese Synagoge als ein ehrwürdiges Denkmal des Alterthums und obgleich dieses Gebäude ganz einzeln und fern von menschlichen Wohnungen steht, so würde es nie einem Muselmann in den Sinn kommen, Frevel an demselben zu begehen." [210])

---

210) Missionär Ewald in dem oben Anm. 93 angeführten Werke, S. 120. — Barth (Wanderungen, S. 259 ff.) bespricht zwar Girbe ausführlich, erwähnt jedoch die Synagoge nicht. — Benjamins Bericht (S. 238) ist unklar.

Fünfter Abschnitt.

Cultushandlungen der mosaischen Religion.

I. Das Gebet.

240. Das Gebet ist so innig mit der Religion verbunden, dass man sich diese ohne jenes kaum vorstellen kann. Wie die Religion die Beziehung des Menschen zu Gott ist, so ist das Gebet die erste und natürlichste Darstellung dieser Beziehung. Da nun diese im Wesentlichen zu allen Zeiten dieselbe ist, so kann es auffallen, dass dem Gebete in der Archäologie ein Platz angewiesen wird. Es ist ja wie das älteste, so auch das neueste im religiösen Leben. Und doch hat auch das Gebet seine Geschichte und Entwicklungsstufen, wie die Religion selbst. Anders betet das Kind, anders der Mann, welcher in den härtesten Lebensproben den Glauben bewahrt hat. Vorzüglich zeigen sich die Unterschiede in den äussern Darstellungsmitteln des Gebetes. Auf diese hat die Archäologie zunächst zu achten.

241. Da fällt nun vor allem auf, dass wir nicht nur vor Moses, sondern auch bei diesem selbst keine allgemeine Vorschrift für das Gebet finden. Allerdings würde nach der Vulgata in mehreren Fällen der Opferdarbringung der Priester zu beten haben. Levit. IV. 20. Et rogante pro eis sacerdote. 26. Rogabitque pro eis sacerdos. 31. Rogabitque pro eo. Levit. V, 6. Orabitque pro ea sacerdos. 10. Rogabitque pro eo sa-

cerdos. 13. Rogansque pro illo et expians. 18. Qui (sacerdos) orabit pro eo. Levit. IX. 7. Moses sagt zu Aaron et deprecare pro te et pro populo. X. 17. Et rogetis pro ea in conspectu Domini. XIX. 22. Orabitque pro eo sacerdos.

Allein in all' diesen Stellen hat der Urtext das Wort כִּפֵּר, versöhnen, sühnen; ein Wort, das sich zunächst auf die durch den Opferakt versuchte Sühne bezieht.[211])

Nur in zwei Fällen wird ein Gebet vorgeschrieben, nämlich bei jener Opferung von Früchten, welche man den Armen-Zehent nennt (Deuter. XXVI. V. 14 f.), und bei der Opferung der Erstlingsfrüchte (das. V. 5 ff.). Nirgends sonst eine Vorschrift über Gebete, die das Opfer begleiten, mit welchen der Tag begonnen oder geschlossen werden sollte. Dass in der Stelle Genes. 24, 63. Et egressus fuerat (Isaak) ad meditandum in agro, inclinata jam die, der Ausdruck לָשׂוּחַ sich auf das Gebet beziehe, wie schon Onkelos will (לְצַלָּאָה), ist möglich; aber es folgt daraus nicht, dass er das Mincha-Gebet eingeführt habe, wie der Talmud babyl. (Brachoth f. 26. 1.) will. Ebenda wird Abraham als Begründer des Morgen- und Jakob als jener des Abendgebetes genannt mit Bezugnahme auf Genes. 19, 27. und Genes. 28, 11. (Vgl. Maimonid., Jad, hilc. melachim C. IX. §. 1.)

Kein Unbefangener wird aus den angeführten Stellen auf rituelle Einführung von Gebetszeiten schliessen. Doch trotz des Mangels eines Rituals wurde thatsächlich gebetet. Moses betet in der Wüste bei dem Angriffe der Amalekiter (Exod. 17, 11.)[a]), von ihm wird Ps. 90 als oratio Moysis bewahrt.

---

211) So ist es auch mit der Stelle 1 Chron. VI. 49 (34), welche in der Vulgata lautet: Aaron vero et filii ejus adolebant incensum super altare holocausti et super altare thymiamatis in omne opus Sancti Sanctorum et ut precarentur pro Israel (וּלְכַפֵּר עַל יִשְׂרָאֵל) juxta omnia, quae praeceperat Moyses, servus Dei.

a) Das יָרִים יָדוֹ ist nach dem weitern Zusammenhange ein Ausstrecken der Hände zum Gebete.

Obwohl an der Stiftshütte die Handlungen des Opferns und der Reinigung vorherrschten, sehen wir am Beispiel der Hannah, der Mutter Samuels, dass eine bedrängte Seele dort betete. (1 Sam. 1, 11 ff.) Was, wie, wie lange, zu welchen Stunden öffentlich und zu Hause gebetet werden sollte, war — so scheint es — lange den Einzelnen überlassen.

242. Es gehörte zu den unsterblichen Verdiensten Davids, den Opfercultus durch Psalmengesang, also auch durch Gebet, beseelt zu haben. Seit seiner Zeit bildete die Absingung von Psalmen beim Tempelcultus das Muster des öffentlichen Gebetes. Spätere fromme Herrscher und Volksvorstände erweiterten dieses Psalmenritual.[b])

Das Exil brachte die Nothwendigkeit mit sich, an die Stelle des täglichen Opfers ein tägliches zweimaliges Gebet einzuführen.

Damit war der Grund zum öffentlichen Gebetscultus gelegt, der sich zwischen der Wiedererbauung des Tempels und der Zeit Christi sehr erweiterte.

243. Den Mittelpunkt des täglichen Gebetes bildete jener Vers des Deuteronomiums[212]), welcher zum treuen Verharren bei dem Bekenntnisse des Einen Gottes ermahnt. Da er mit Schema (שְׁמַע) „höre" beginnt, so nennt man ihn Schema. Da eben dieses kurze Symbolum den Kern des täglichen Gebetes ausmacht, so nennt man dieses selbst das Schma. Sogleich der erste Traktat der Mischnah enthält eine weitläufige Untersuchung darüber, wie früh man das Schma als Morgengebet verrichten dürfe und wie lange es gültig sei. Es wird dort der Fall angeführt, dass die Söhne Gamaliels einst spät in der Nacht von einem Gastmahl nach Hause gekommen und

---

b) Geschichte der Offenbarung. III. Aufl. S. 235 u. 337.

212) שמע ישראל יהוה אלהיך יהוה אחד, Höre Israel, der Ewige dein Gott ist Ein Ewiger. Deuter. VI, 4. Unmittelbar darauf die Stelle von der Liebe Gottes aus ganzem Herzen u. s. w.

dem Vater gestanden hätten, dass sie das Schma (als Abendgebet) noch nicht recitirt hätten. Da sagt er, wenn die Morgenröthe noch nicht angebrochen, so seien sie schuldig, es noch zu thun. (Brachoth I. 1.)

Bei der Abbetung des Schma als Morgengebet sagt man zwei Orationen vorher, und eine nachher. Von jenen beiden vorangehenden (die bereits die Mischnah bespricht) hat diejenige ein ganz besonderes Interesse, welche beginnt mit Jozer Or (יוֹצֵר אוֹר) „Schöpfer des Lichtes“.

Durch diese Oration sprach der Israelit in der nachexilischen Zeit seinen Glauben an den Einen wahren Gott mit einem offenbaren Gegensatze gegen den Dualismus der Perser aus. Der Hebräer braucht keinen eigenen Erschaffer der Finsterniss; seine Engel sind keine Amesha çpenta, die mit Ebenbürtigkeit neben dem Einen wahren Gotte stünden, sondern Diener Gottes, die seinen Willen mit Ehrfurcht vollstrecken. „Gepriesen seist Du, o Ewiger, unser Gott, König der Welt, Bildner des Lichtes und Schöpfer der Finsterniss (יוֹצֵר אוֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ), der da Friede macht und Alles erschafft, der die Erde erleuchtet und diejenigen, welche auf ihr wohnen voll Erbarmens, und der in seiner Gnade jeden Tag fort und fort das Werk der Weltschöpfung erneuert. . . . Gebenedeit sei unser Fels (צוּרֵנוּ), unser König und Erlöser, der Schöpfer der Heiligen (Engel קְדוֹשִׁים). Gelobt werde Dein Name ewiglich, unser König, Schöpfer von Dienenden, dessen Diener alle stehen auf der Höhe der Welt und mit Furcht vernehmen lassen allzumal die Stimme der Worte des lebendigen Gottes und Königs der Welt. Sie alle sind liebenswürdig (אֲהוּבִים), sie alle sind lauter, sie alle sind stark, sie alle vollbringen mit Frucht und Schrecken den Willen ihres Bildners . . . Sie alle nehmen auf sich das Joch des Himmelreiches (מְקַבְּלִים עֲלֵיהֶם עוֹל מַלְכוּת הַשָּׁמַיִם) Einer vom Andern, und sie geben Einer dem Andern Vollmacht, ihren Schöpfer zu heiligen mit Ruhe des Geistes und mit reiner,

lieblicher, heiliger Lippe stimmen sie alle an und sagen ehrfurchtsvoll: Heilig, heilig, heilig ist der Gott der Heerschaaren, die ganze Erde ist voll seiner Herrlichkeit u. s. w." [213])

244. Zu den ältesten Theilen des Gebetsrituals gehören ferner die sogenannten achtzehn Benedictionen (שמנה עשרה), welche man mit Weglassung von „Benedictionen" geradezu Schmoneh Esreh nennt. Man nannte sie auch Tefillah, „Gebet", z. B. Mischnah, Brachoth c. III. §. 1.

R. Gamaliel war der Ansicht, dass jeder Israelit verpflichtet sei, diese achtzehn Orationen vollständig zu recitiren; nach andern genügte es, den Hauptinhalt auszusprechen. Mischnah, brachoth C. IV. §. 3. Für uns hat dieses Stück des alten Rituals darum noch immer ein ganz besonderes Interesse, weil hier die Erwartung der Ankunft des Messias sehr lebhaft, und in Ausdrücken ausgesprochen ist, die zum Theile im Benedictus des Zacharias widerhallen. Man vergleiche die siebente Benediction [a]) mit Lukas I. 68. und die vierzehnte Benediction mit Lukas I. 69. Et erexit cornu salutis nobis in domo David pueri sui. Die vierzehnte Benediction vollständig: „Den Spross (צמח) Davids, deines Knechtes, wollest du bald sprossen lassen und sein Horn erhöhen durch deine Erlösung, denn wir warten täglich auf deine Erlösung. Gepriesen seist du, o Herr, der du hervorwachsen lässest das Horn des Heiles." [b]) את צמח דוד עבדך מהרה תצמיח וקרנו תרום בישועתך כי לישועתך קוינו כל היום ברוך אתה יי מצמיח קרן ישועה.

---

213) Der Text in jedem jüdischen Gebetbuche, z. B. Vollständiges Gebetbuch der Israeliten von Arnheim. Glogau, Leipzig 1839. S. 72. (Hebräisch und deutsch.)

a) Bei Arnheim l. c. S. 86.

b) Eine deutsche Uebersetzung dieser und mehrerer anderer Synagogengebete findet sich in der Einleitung zum ersten Theile der Uebersetzung der Mischnah von Rabe, Onolzbach 1760. I. S. 2 ff.

245. Mit diesen rituellen Gebeten sind zum Theil schon die Zeiten des Gebets bestimmt; es ist klar, dass die Anordnung eines Morgen- und Abendgebetes sich am frühesten ergeben musste. Wie schon bemerkt, forderte der Opferritus, dessen Nachbildung das Gebetsritual ist, vor allem die Einhaltung dieser Haupttagzeiten. Dem Nachmittagsopfer entsprach das Minchahgebet.

Minchah bezeichnet, wie im Abschnitte von den Opfern näher gezeigt werden soll, zwar jede unblutige Oblation, besonders aber jene, die Nachmittags für den Hohen Priester gebracht wurde. Das wird die „neunte Stunde" des Gebetes sein, zu welcher Petrus und Johannes in den Tempel hinaufstiegen. (Act. III. 1.) Von Daniel wird im Exil gerühmt, dass er dreimal des Tages sein Gebet verrichtete. (Dan. 6, 10.) Es wäre möglich, dass ausser dem Morgen- und Abendgebet hier ein Mittagsgebet als drittes gezählt wäre, wie denn auch Petrus (Act. 10, 9.) um Mittag im Gebete ist. Man darf hiebei das freiwillig geübte mit dem rituellen Gebete nicht verwechseln. Freiwillig ist es z. B., wenn der Psalmist siebenmal des Tages Gott preist. (118, 164.)

Die traditionelle Auffassung des Judenthums lässt auf das Minchah-Gebet[214]) das eigentliche Abendgebet (ערבית) folgen, jedoch so, dass Minchah einen höhern Grad von Verpflichtung hat, als Arbith. Die Mischnah bestimmt: „Zum Morgengebet ist es Zeit bis Mittag; ... zu dem Mincha-Gebet ist es Zeit bis an den Abend. Das Nachtgebet (ערבית) hat keine bestimmte Zeit; die Musaph-Gebete kann man den ganzen Tag verrichten." (M. brachoth c. IV. 1.) Musaph (מוּסָף) „hinzugefügt", heissen zunächst die Opfer, welche dem täglichen

214) Ueber die Bedeutung des Minchah-Gebetes vgl. Talmud bab. brachoth f. 6. 2. u. 26. 2., übers. von Pinner, und unten die Bemerkungen über den täglichen Opfercultus.

Hauptopfer Tamid beigefügt wurden; dieser Opferordnung ist die Zuthat von gewissen Gebeten nachgebildet.

Die mittelalterliche Synagoge hat ausserdem eine grosse Anzahl von Formeln für verschiedene Anlässe in Bereitschaft. Die Gebete bei der Einsegnung der Ehe, dann nach dem Tode der Eltern bestanden theilweise schon im biblischen Zeitalter. Die übrigen findet man in verschiedenen Werken über die jüdischen Gebräuche.[215])

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass die Tagzeiten des Synagogalgebetes auf die Ausbildung der kirchlichen Gebetsstunden einen maassgebenden Einfluss ausgeübt haben.[216])

246. Was die äussere Haltung beim Gebet betrifft, also das eigentliche Ceremonielle, so sehen wir bereits im Exil von Daniel die Observanz der Gesichtswendung nach Jerusalem beobachtet. (Daniel 6, 11. Vgl. 1 Kön. 8, 48.) War doch die Vorstellung von der Auserwählung Jerusalems so mächtig, dass sogar Muhammed anfangs seinen Anhängern auftrug, beim Gebete sich gegen diese Stadt zu wenden. Erst später siegte die nationale Rücksicht, so dass Mekka zur allgemeinen Kiblah wurde.[217])

---

215) Z. B. bei Bodenschatz. Vgl. Abraham Levisohn, Mekore Minhagim, d. i. Quellen der Gebräuche. Gleiwitz 1857. S. 10 ff., und C. Landshuth, Siddur hegjon. 1845. (Letzteres Werk, welches eine kritische Geschichte der jüdischen Gebete enthalten soll, habe ich nicht selbst gesehen.) Wir bemerken noch, dass die Mischnah (brachoth IV. 1.) das Morgengebet תפלת השחר nennt, das Nachmittagsgebet ת' המנחה, das Abendgebet ת' הערב. Gewöhnlich sagen jüdische Schriftsteller שחרית, מנחה und ערבית.

216) Vgl. Assemani B. Orient. t. III. pars II. p. 337 ff. über die kanonischen Stunden der Nestorianer, und Richard Simon, exercitatio de caerimon. Jud. Francof. 1693. p. 38 ff.

217) Muslim, Cod. ar. monac. 49 (119) f. 83. b. Etwas ganz anderes ist es, wenn die Christen sich beim Gebete nach Osten wenden und (nach Constit. apost. l. II. 51. ed. Pitra. S. 204) die Kirche gegen Osten gewendet, d. h. so gestellt sein soll, dass das Angesicht der Beten-

II. Segen.

247. Das Gebet konnte Huldigung und Bitte, und im letzteren Falle für sich oder für andere sein. Das Gebet für andere steigert sich zum Segen, wenn mit dem guten Wunsche eine Bürgschaft der Erfüllung verbunden ist. Der Vater wird gegenüber dem Sohne als der Besitzer übernatürlicher Kräfte gedacht. Der väterliche Segen ist wie ein Hinüberströmenlassen eines Besitzes, daher mitunter von der Handauflegung begleitet.

Wir finden die Uebung des väterlichen Segens schon bei den Patriarchen. Ebenda zeigt sich auch die Vorstellung einer so reellen Spendung von guten Gaben durch den Segen, dass man sich den Segen wie ein wirkliches Austheilen von Gütern gedacht haben muss. So sagt Esau zu Isaak, welcher bereits dem Jacob seinen Erbsegen ertheilt hat: Hast Du mir keinen Segen zurückbehalten, ist denn dieser Segen Dein einziger? Genes. 27, 36. 38. Die Art, wie der sterbende Jakob seinen Enkeln Ephraim und Manasses beim Segen die Hände auflegt, wird als die geistige Ursache des künftigen Schicksals der beiderseitigen Nachkommenschaft aufgefasst. (Genes. 48, 9 ff.)

248. Das mosaische Gesetz beschränkte weder das väterliche Recht des Segnens, noch das königliche. (1 Kön. VIII. 55. Stetit ergo — Salomo — et benedixit omni ecclesiae Israel voce magna.) — Es verlieh aber den Angehörigen des erwählten Priesterstandes die ganz besondere Vollmacht des Segens. (Num. VI. 22.) Die genau vorgeschriebene, und offenbar mit grosser Sorgfalt abgefasste Formel des priesterlichen Segens schreitet vom Wunsche der Abwehr des Unglückes zu der Bitte um Verleihung von Gnade und Erbarmen fort und endet mit der Anwünschung des Friedens:

---

den gegen Osten gekehrt wird. Die Morgengegend weist auf das Licht hin, welches die Nacht verdrängt, und dieses ist ein Sinnbild des Lichtes Christi.

Benedicat tibi Dominus et custodiat te;
Ostendat Dominus faciem suam tibi et misereatur tui;
Convertat Dominus vultum suum ad te et det tibi pacem![218])

Es wird in der Bibel (Num. 6, 27.) dem Auftrage, diese Segensform anzuwenden, die Verheissung beigefügt, dass Gott selbst mitsegnen werde.

Darauf beruht natürlich die eigentliche Bedeutung und der Werth des Segens, dass er im Namen Gottes und mit der begründeten Erwartung einer göttlichen Bestätigung gesprochen wird. So wird in der Schrift (Sirach 44, 23. al. 26.) als besondere Auszeichnung des Patriarchen Jakob hervorgehoben, dass Gott ihn in seinen Segnungen anerkannt habe. (*ἐπέγνω αὐτὸν ἐν εὐλογίαις αὐτοῦ.*) Ein hoher Grad von Frömmigkeit der Gesinnung und Heiligkeit des Lebens (vgl. Sirach 36, 19. Erhöre das Gebet Deiner Knechte, nach dem Segen Aarons über Dein Volk) wird, obwohl er kein volles Anrecht bildet, doch nach dem gewöhnlichen Verfahren Gottes ein besonderer Grund sein, warum ein gesprochener Segen eine Wirkung hat. Indem aber Gott einen Priesterstand gründet, verbürgt er eben durch solche Gründung seinen himmlischen Beistand bei dem rechtmässig gesprochenen Segen.

Die vorzüglichste Gelegenheit zur Anwendung des priesterlichen Segens war der öffentliche Gottesdienst. Bei dem täglichen Frühopfer pflegte er nach der Blutsprengung gegen das Ende des ganzen Morgenofficiums gegeben zu werden. Nachmittags fand ein Segen nicht statt.[a])

Der gewöhnliche Priester erhob die Hände beim Sprechen

---

218) יְבָרֶכְךָ יְהוָה וְיִשְׁמְרֶךָ
יָאֵר יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ וִיחֻנֶּךָּ
יִשָּׂא יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ וְיָשֵׂם לְךָ שָׁלוֹם.

a) **Maimonides, hilcoth Nesiath Cappajim. Anfang, hilcoth tefillah. C. XIV. §. 1 u. 14.**

des Segens bis über die Stirne, wenn er im Tempel war; ausserhalb des Tempels nur bis an die Schultern. (Mischnah, Sotah VII. 6.) Der Hohe Priester jedoch erhob auch im Tempel die Hände nicht so hoch, aus Rücksicht auf das goldene Diadem an seiner Stirne, welchem der Name Gottes eingegraben war. (Das.) Die jüdische Tradition will wissen, dass der Priester während des Segensprechens die Finger beider Hände so stellte, dass je zwei aneinandergedrückt und dazwischen eine Lücke gelassen wurde.[b])

Die Formel muss, wie sie in der Schrift vorgeschrieben ist, in hebräischer Sprache ausgesprochen werden. (Mischnah, Sotah VII. 2.) Damit war die Anwendung anderer Formeln in chaldäischer oder griechischer Sprache nicht ausgeschlossen, wenn der Segen nicht bei dem allgemeinen Tempelgottesdienst gegeben wurde.[c])

249. Vom Tempel ging der priesterliche Segen in die Synagoge über; war ein Priester in einer Synagoge beim Morgengebet zugegen, so sprach er den Segen (Maimonides l. c. §. 14), nachdem das sogenannte Schemoneh-Esreh-Gebet (s. oben K. 1) vollendet war.[219])

Insofern die Lehrer und Richter (die Rabbinen) eine Art von väterlichem Rechte gegenüber der Gemeinde in Anspruch nahmen, empfingen Jüngere, besonders Knaben, von ihnen den Segen. Einen sehr interessanten Fall dieser Art führt uns ausführlich, mit witzigen Betrachtungen ausgestattet, das Buch Sohar vor.[220])

---

b) Orach chajim, tefillah. Nr. 128. הולקים אצבעותיהם ומבוונים לעשות ה' אוירים בין ב' אצבעות לב' אצבעות.

c) Vgl. die Segensformel bei Sirach 50, 24. Vgl. Fr. Delitzsch, zur Gesch. der jüd. Poësie. 1836. S. 182 f.

219) Das Nähere über den Ritus s. bei Vitringa, de Synagoga vetere. Franeker 1696. S. 1118 f. Hier findet sich über das ganze Ritual des Segens eine gute Zusammenstellung aus rabbinischen Quellen.

220) III. f. 186 amst. S 427 ff. ed. Sulzb. R. Isaak und R. Juda

250. Zur Zeit Christi muss diese Sitte, von Lehrern den Segen zu empfangen, sehr verbreitet gewesen sein. So bringen denn die Frauen ihre Kinder zu Jesus, dass er sie segne. (Mark. X. 16.) Wie weit der Segen auch der besten Lehrer eine innere Kraft gehabt habe, wird Niemand bestimmen können; es ist uns nicht einmal möglich den Grad von sakramentaler Weihe des priesterlichen Segens im alten Testamente zu bestimmen.

Anders war es bei Dem, zu welchem Kinder (Matth. 19, 13.) und Kranke gebracht wurden, damit er sie berühre, weil eine Kraft von ihm ausging. (Luk. 6, 19.) Er konnte nicht nur selbst durch das segnende Wort schöpferisch wirken und erneuernd in das kranke Leben eingreifen; er konnte auch eine wahre Vollmacht und Kraft zum Segen verleihen. Das Schönste und Beste, was im alten Testament als Segen sich darbietet, ist nur der Schatten jenes Segens, den Jesus spendete und der in seinem Namen ertheilt wird.

III. Der Fluch.

251. Der Fluch bildet theilweise den Gegensatz des Segens und Gebetes, theilweise die Ergänzung. Das Bittgebet von ungerecht Verfolgten geht leicht in den Wunsch über, es möge Gott die Bestrafung des Unrechts übernehmen. So hoch im Ganzen die Psalmen stehen, fehlt es nicht an solchen, in welchen die Klage über Bedrückung und erlittenes Unrecht in Verwünschungen übergeht. Vgl. Ps. 35 (v. 34), Ps. 52 (51),

---

kommen auf einer Reise durch Kafar Siknin in Galiläa zu einer Frau, deren Sohn eben aus der Schule zurückkehrt. Die Mutter befiehlt dem Knaben: „Nähere dich diesen hohen Männern und gewinne von ihnen den Segen.“ Der Knabe nähert sich; ehe er aber ganz hinzugetreten, kehrt er um und sagt zu seiner Mutter: „Ich will mich nicht nähern zu ihnen, denn sie haben heute Kriath schma (das Pflichtgebet) nicht gebetet und man hat mich belehrt, wer sein Kriath schma nicht gebetet habe, sei den ganzen Tag in seinen Sünden“ u. s. w.

Ps. 54 (53), 7. Ps. 55 (54), 20. Ps. 58. 59. 68, 24. Besonders Ps. 109 (108) und das Ende von Ps. 137.

In diesen Liedern wird nicht nur bei der Verfolgung der ganzen Kirche die rächende Gerechtigkeit angerufen, sondern auch bei persönlichen Kränkungen. Jenes Gesetz der Gnade, welches Christus ausspricht (Luc. VI. 28. benedicite maledicentibus), war noch nicht verkündet und noch nicht so zur Anschauung des Volkes geworden, wie es Chrysostomus in der meisterhaften Rede gegen das Zorngebet will.

Auf dem Boden der Gerechtigkeit stehend, hoffte der Gekränkte vom Himmel eine hilfreiche Rache durch eine Art Sturmgebet zu erreichen. Das ist die Macht des Fluches. Man fürchtete vor allem den Fluch der Eltern. (Cham, Genes. IX. 25. Vgl. Genes. 27, 12.) Auch vor dem Fluche des erbitterten armen Sklaven wird gewarnt. (Spr. 30, 10.) Der Fluch wird wie eine geheimnissvolle Waffe betrachtet, die wie Pfeile verwundet.

Indess tritt die heilige Schrift einer übermässigen Furcht vor dem ungerechten, leidenschaftlichen Fluche entgegen. Der Prediger warnt, die Verwünschungen der Knechte gar zu schwermüthig zu betrachten (7, 22.). Den Fluch, welchen erbitterte Kinder gegen Eltern aussprechen, haben diese nicht nur nicht zu fürchten, er wird jenen selbst zum Unheil. (Levit. 20, 9. Spr. 20, 20.) Die Flüche der Gottlosen über die Gerechten verwandeln sich in Segen und werden den Fluchern zum Schaden und zur Schuld. Psalm 37 (v. 36), 22. 109 (v. 108), 28. Eine anschauliche Bestätigung dieses Gesetzes des Fluches ist die Erzählung vom Segen Bileams. (Num. 22 ff.) Die Vorstellungen von einer geheimnissvollen Kunst, sicher treffende Flüche zu sprechen[221]) (vgl. Job. III. 8.), wird hiedurch in das Gebiet des Aberglaubens verwiesen.

Wenn es einen sicher treffenden Fluch giebt, so ist er

221) Die ganze Erzählung von Bileam (Num. 22 ff.) beruht auf der abergläubischen Voraussetzung von der magischen Wirkung des Fluches.

gleichbedeutend mit der von Gottes Gerechtigkeit verhängten Strafe. Der von Gott ausgehende Fluch, welcher nichts anderes ist, als die Vollstreckung gerechter Strafurtheile, ist zu fürchten. So wird am Anfang die Schlange verflucht (Genes. III. 14.), die Erde (III. 17., vgl. VIII. 21.), später das Heiligthum (Thren. II. 7.).

252. Daran schliesst sich die amtliche Verfluchung bei der Ausschliessung aus der Gemeinschaft der Gläubigen.

Im mosaischen Gesetze ist eine ausdrückliche Bestimmung hierüber nicht deutlich enthalten. Die Rabbinen nehmen an, dass für verschiedene Vergehen eine still wirkende Kraft des Fluches und der Bestrafung bestehe, welche sie Kereth (כָּרֵת), oder Kerithuth (כְּרִיתוּת) nennen. Die Mischnah enthält einen eigenen Traktat unter diesem Namen (im fünften Theile hinter den Bestimmungen über Zehnten u. dgl.), an dessen Anfang sechsunddreissig Uebertretungen aufgezählt werden, welche — insofern sie nicht notorisch sind und vor das Criminalgericht gezogen werden — der stillen Wirkung der göttlichen Strafe unterliegen. Sie besteht insbesondere darin, dass der von einem solchen Fluche Behaftete vor dem sechzigsten oder gar vor dem fünfzigsten Jahre stirbt.

In einem bestimmten Falle wird die einer Schuld verdächtige Seele unter schauerlichen Fluch-Ceremonien der göttlichen Strafe übergeben, nämlich die des Ehebruchs verdächtige Frau (סוֹטָה). Das mosaische Gesetz schreibt die Ceremonie vor (Numeri V. 11 ff.), die Praxis hat mannigfache Erweiterungen daran gefügt, die man zum Theil im Traktat der Mischnah von der des Ehebruchs verdächtigen Frau (im dritten Theil) sehen kann.

253. Allmählig bildete sich ein Gesetz der Kirchendisciplin aus, wonach Solche, die sich ärgerliche Fehler zu Schulden kommen liessen, nicht nur mit Schlägen[a]) gezüchtigt,

---

a) Die normale Zahl war neununddreissig. S. 2 Cor. XI. 24.

sondern auch ausgeschlossen wurden und zwar bei dem höchsten Grade der Excommunication mit schauerlichen Flüchen und Verwünschungen. Die Ausschliessung hat nämlich zwei Stufen, נִדּוּי, was wir mit excommunicatio minor, und חֵרֶם, was wir mit excommunicatio major bezeichnen können. Der mit Niddûj Belegte (מְנוּדֶּה) war zu einer monatlichen (genauer dreissig Tage dauernden) Zurückhaltung verurtheilt, vermöge welcher er das Leben eines Trauernden führen und sich bei gewissen Gelegenheiten von den Uebrigen auf vier Ellen weit ferne halten musste. (Maimonides, Jad Chas., Talmud Thorah. C. VII. §. 4. Auch bei Otho, Lex. Rabbin., s. v. excommunicatio.)

Der mit einem solchen Banne Belegte war nichts, als ein Büsser. Ein Verstossener aber war der, welchen der Bann cherem (חרם) traf, er war Muchram (מוחרם). Dass die gänzliche Ausschliessung von Verwünschungen begleitet war, ist nach der Analogie der ganzen Verfassung sehr wahrscheinlich. Doch lassen sich bestimmte Formularien in der biblischen Periode nicht nachweisen.

Buxtorf hat (im Lex. Talm. s. v. חרם) aus einem alten Manuscripte leider, ohne das Alter näher zu bestimmen, eine Excommunicationsformel mitgetheilt, welche die entsetzlichsten Flüche enthält.

254. Dass zur Zeit Christi eine solche Excommunication in der Synagoge gebräuchlich war, kann nach mehreren Stellen des Evangeliums nicht zweifelhaft sein. In *ἀφορίζειν* wird man die Uebersetzung von Niddûj erkennen müssen. (Luk. VI. 22.) In dem Ausdrucke *ἀποσυνάγωγον ποιεῖσθαι, γίνεσθαι* (Joh. IX. 22. 12, 42. 16, 2.) wird man kaum etwas anderes, als die grosse Ausscheidung, welche חרם, *ἀνάθεμα*, oder auch שַׁמְּתָא. שַׁמָּתָא, Schammetha[b]), Vertilgung hiess, verstehen können.

---

b) Die Etymologie ist dunkel. Levy (Chald. W. B. II. 498) leitet

Dass damit eine Verfluchung verbunden war, ist nicht unmittelbar gesagt; es kann aber nicht bezweifelt werden, wenn man folgendes erwägt.

Der Apostel Paulus fand in der Handhabung der Excommunication an sich nichts dem Genius des Christenthums Widersprechendes. Wenn die Gläubigen eine gut organisirte Gesellschaft bilden sollten, konnten solche Elemente in ihr nicht geduldet werden, welche ihren Grundgesetzen widersprachen. Er ruft der Gemeinde von Korinth zu: Anferte malum a vobis, 1 Kor. V. 13., und diesem Rath geht die wirkliche Excommunication voran, in welcher bei dem Ausdruck: „einen solchen dem Satan zu übergeben" (V. 5) die Fluchformel durchklingt.

Es scheint, dass der heilige Paulus in dem vielbesprochenen *Μαρὰν ἀθά* den Anfang eines christlichen Facsimile für eine jüdische Bannformel gegeben habe. 1 K. XVI. 22.[222])

IV. Das Gelübde.

255. Das Gelübde bildet in jeder Periode der Religion ein wichtiges Mittel, die fromme Gesinnung zu verwirklichen. Es liegt dieser Religionshandlung der Gedanke zu Grunde, dass die Vollkommenheit des sittlichen Lebens im gewöhnlichen Verlaufe des Geniessens und Thuns nicht erreicht werde, dass vielmehr das Geniessen beschränkt, oder die gute Thätig-

---

שַׁמְתָא (so schreibt er) von שְׁמַד her. Im Arabischen heisst شَمِتَ schadenfroh sein, شَمَّتَ schmähen, verfluchen (vgl. شَتَمَ). Der Kamûs hat übrigens das Wort شَتَمَ gar nicht.

222) Nach einer von Buxtorf vertretenen Ansicht wären das rabbinische שַׁמְתָא eine Zusammensetzung von שֵׁם אָתָא „der Name, d. h. der Herr, ist gekommen", also buchstäblich dasselbe, wie die Uebersetzung vom aramäischen „Maran atha" bei Paulus: *ὁ κύριος ἦλθεν*.

keit im Dienste Gottes und der Menschen gesteigert werden könne und müsse, wenn man sich Gott gefällig machen wolle.

Jedes Versprechen, durch irgend eine Handlung sich im Genusse zu beschränken, oder über das Maass der strengen Pflicht hinaus Gott oder den Menschen gute Dienste zu leisten, ist ein Gelübde.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass in der zweiten Richtung das Gelübde eine Steigerung der Tugenddarstellung ist. Auch insofern das Gelübde eine Beschränkung auflegt, strebt es nach einem moralischen Ziele, indem die Beschränkung des sinnlichen Begehrens ein Förderungsmittel der Sittlichkeit ist.

Doch kann die Beschränkung möglicher Weise auf so gleichgültige Dinge fallen, dass die sittliche Beziehung nicht augenfällig ist. Es muss anerkannt werden, dass das Gelübde bei den Israeliten noch nicht zu der ethischen Höhe des christlichen Gelübdes sich erhoben habe. Hier wird als wesentliche Bedingung des Gelübdes betrachtet, dass der Vorsatz etwas sittlich Gutes und zwar etwas Solches betreffe, wozu wir nicht ohnehin durch eine allgemein sittliche Pflicht verbunden sind.

256. Im israelitischen Gelübde macht sich noch etwas von der unheimlichen Macht des unbedingt bindenden Schwures, mit geringer Rücksicht auf Steigerung der Sittlichkeit geltend. So kann nach der Mischnah (Nedarim C. IV. §. 4) Jemand das Gelübde machen, dass ein Anderer keinen Nutzen von ihm haben solle und dieses Gelübde bindet. Ein Priester kann das Gelübde machen, dass er einem Laien nichts zu Nutzen thun wolle. (IV. §. 3.)

Ging man einen Schritt weiter, so konnte man aus dem, was ein Anderer zu fordern, oder zu geniessen hatte, ein Gelübde machen und dieser Andere war genöthigt, auf den Genuss zu verzichten. So kann der Mann zum Weibe sagen: „Korban, etwas dem Heiligthum Geweihtes soll das sein, was

Du von mir zu geniessen hast bis Ostern, wenn Du in Deines Vaters Haus bis auf's Fest gehest", und das Gelübde bindet die Frau. (Nedarim VII. §. 9.) Die Formel, welche in solchen Gelübden den Genuss oder den Bezug und Pflicht-Anspruch ausdrückte, ist in der Mischnah נְהֶנָה, von הנה, wovon *ὠφελεῖσθαι* die griechische Uebersetzung ist. Weihte man etwas Geniessbares dem Heiligthum, so sagte man: Es soll ein Korbân (קָרְבָּן), d. h. ein Opfer sein; im gewöhnlichen Leben gab es dafür stellvertretende Formeln, welche sich zu Korbân etwa verhielten, wie bei uns der Schwur Sapra statt sacramentum. Die Mischnah erläutert diese Formeln und ihre bindende Kraft sorgfältig (Nedarim Anfang). Daraus erklärt sich hinlänglich die Rüge, welche Christus im Evangelium den Pharisäern darüber ertheilt, dass sie durch ihre verwegene Casuistik die grossen Gebote der Sittlichkeit in Schatten stellen. Vos autem dicitis quicumque dixerit patri vel matri: Munus, quodcunque est ex me: tibi proderit, et non honorificabit patrem suum et matrem suam. Et irritum fecistis mandatum Dei propter traditionem vestram. Matth. XV. 5. 6. Der Ausdruck: *δῶρον ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς* ist nach dem kanonischen Sprachgebrauche der Mischnah ganz genau übersetzt aus: קוֹנָם מָה שֶׁאַתָּה נֶהֱנֵית מִמֶּנִּי.

Man hat sich zu denken, dass ein Sohn verpflichtet wäre, seinem alten Vater zu dessen Unterhalte eine gewisse Quantität Mehl, Brod u. dgl. zu geben. Indem der Sohn es aber durch die obige Formel verlobt, darf der Vater diese Spende nicht mehr berühren, sie gehört dem Heiligthum. Die Mischnah führt unter den vielen Fällen, die sie bespricht, diesen nicht buchstäblich an; aber ihre Analogien reichen hin, die Stelle im eben bezeichneten Sinne aufzufassen.[223])

257. Indem mit dem ausgesprochenen Gelübde die geheimnissvolle Kraft des Bannes (חרם) verbunden gedacht

---

223) Vgl. Schegg zu Matthäus XV. 6. B. II. S. 293 u. 544.

wurde, konnte der Aberglaube dahin kommen, sich vermöge des Gelübdes selbst zu verbrecherischen Handlungen angetrieben zu sehen. Vielbesprochen ist der Fall mit dem Gelübde Jephta's, welcher in Folge davon seine jungfräuliche Tochter dem Opfertode weiht. (Richter XI. 30 f.) Es war und ist verkehrt, aus dieser Thatsache etwas anderes zu folgern, als dass Jephta eine abergläubische Vorstellung von der bindenden Kraft eines Gelöbnisses hatte. Demselben Aberglauben wäre nahezu Jonathan durch Saul (1 Sam. 14, 24. 44 f.) zum Opfer gefallen, wie denn später Herodes um seines Schwures willen Johannes den Täufer enthaupten liess (*διὰ τοὺς ὅρκους*, Mrc. 6, 26.). Die Art, wie sich in dem eben angeführten Falle das Volk der Tödtung des Jonathan trotz des königlichen Gelübde-Schwurs entgegensetzte, beweist, dass es in Israel an der Anerkennung einer Sittlichkeit nicht fehlte, wonach das Gelübde zu beurtheilen wäre.

258. Indessen tritt selbst bei jenem Gelübde, welches alle andere an Ansehen übertraf, nämlich bei jenem der Nasiräer, das sittliche Moment nur in der Enthaltung von berauschenden Getränken hervor. Die übrigen Bedingungen enthalten weder einen Akt der Gottesverehrung, noch des Wohlthuns, oder der Selbstheiligung. Allerdings führt die beharrliche treue Beobachtung des Gelöbnisses zu der sittlichen Tugend der Selbstbeherrschung.

Das Wesen des Nasiräer-Gelübdes bestand darin, dass man sich verpflichtete, kein berauschendes Getränk zu kosten, keine Leiche zu berühren und das Haupthaar nicht zu scheeren. Das Gelübde des Nasiräats war entweder ewig (נזיר עולם), d. h. für die Zeit des Lebens, oder temporär. Im letztern Falle dehnte es sich auf einen Monat (dreissig Tage) aus; ein Nasiräer-Gelübde schlechtweg wurde von dreissig Tagen verstanden. „Das Nasiräat schlechthin währet dreissig Tage.“ (Mischnah, Nazir C. I. §. 3.) Die Rabbinen unterscheiden das ewige und das Simson-Nasiräat. „Wenn einem ewigen Nasiräer das Haupt-

haar zu schwer wird, so darf er es mit dem Scheermesser erleichtern und bringt alsdann drei Stück Vieh (ein Sündopfer, ein Brandopfer und ein Friedopfer) zum Opfer. Wenn er unrein wird, bringt er das gewöhnliche Opfer wegen der Unreinigkeit. Ein Simsons-Nasiräer aber darf sein Haar nicht erleichtern, hingegen darf er kein Opfer wegen einer Unreinigkeit bringen." (Mischnah, Nazir C. I. §. 2. Rabe.) Es stand frei, das Nasiräat über dreissig Tage auszudehnen, ohne es lebenslänglich zu übernehmen. (Das. C. I. §. 7.) Unter dreissig Tagen konnte es nicht dauern. (Das. §. 6.) Eltern verlobten ihre Kinder zum Nasiräat (z. B. Simson, Richter XIII.)

Auch Frauen konnten dieses Gelübde übernehmen, verheirathete indess nur mit Einstimmung ihres Mannes. (M. C. IV. §. 1 ff.) „Wenn ein Weib sich zu einer Nasiräerin verlobt, und Wein trinkt, oder an einem Todten sich verunreinigt, so macht sie sich der vierzig Streiche schuldig." (Das. §. 3.)

Schon das mosaische Gesetz hatte den Fall einer Störung des Gelübdes durch Betheiligung an einer Todtentrauer vorgesehen. Für die Unterbrechung musste ein Opfer gebracht und dann das gelobte Nasiräat von mindestens dreissig Tagen von vorne begonnen werden. (Num. VI. 7 ff.) Am Schlusse des monatlichen, oder überhaupt temporären Nasiräats fand eine Ceremonie am Heiligthum statt, welche im Wesentlichen von Moses (Num. VI) vorgeschrieben, aber durch den frommen Gebrauch ausgeschmückt und erweitert wurde. Da ausser dem persönlichen Opfer der Enthaltung auch die Mühe der Wallfahrt und eine nicht geringe Ausgabe für die Opferthiere erfordert wurde, so scheint sich der fromme Gebrauch ausgebildet zu haben, die Kosten des Nasiräatsopfers für Arme zu bestreiten.[224])

---

224) Vgl. Mischnah IV. §. 6 u. 7, und Maimonides, Jad chasakah Hilcoth Neziruth. C. VIII. §. 16 ff. Ed. Berlin 1862. t. V. f. 53. Calmet erinnert (Dictionnaire s. v. Nazaréen, p. 101) an die Notiz bei Josephus (Antiq. XIX. c. VI. §. 1. Tauchnit. t. 4. p. 255), wonach der König

259. Hiemit erklärt sich, wie dem Apostel Paulus bei seiner letzten Anwesenheit in Jerusalem gerathen werden konnte, er möge sich die Juden dadurch geneigt machen, dass er für vier Nasiräer die Opferkosten bezahle und sich mit ihnen heilige, d. h. das Haar scheeren lasse. (Act. 21, 23 f.) Dass die Nasiräer beim Volke ein gewisses Ansehen genossen, war natürlich. In Zeiten grosser Gefahr diente es zur allgemeinen Ermunterung, dass Nasiräer als Fürbitter auftraten. (1 Maccab. 3, 49.) Et suscitaverunt Nazaraeos, qui impleverant dies. Et clamaverunt voce magna. (Vgl. die Beschreibung der Schönheit der Nasiräer bei Jeremias, Threni IV. 7.) Unter allen Uebungen des Judenthums, das Gebet ausgenommen, fand keine andere in den ersten Zeiten des Christenthums soviel Berücksichtigung, wie dieses Gelübde. Nach Hegesippus war Jakobus, der Bruder des Herrn, von Kindheit an ein Gott geweihter Nasiräer.[225]) Ja der strenge Bekämpfer des Ceremonialgesetzes, der heil. Paulus, nahm keinen Anstand, sich zu einem zeitlichen Nasiräatsgelübde zu verpflichten. Apg. 18, 18.[226]) Die Vorstellung über die Heiligkeit dieses Gelübdes erhellt unter anderem daraus, dass man es in schwerer Krankheit (Josephus, Bell. Jud. II. 15. 1. Tauchnit. V. p. 194) übernahm. Doch sehen wir, dass man auch bei Wetten sich dazu verpflichtete. „Wenn verschiedene Personen das

---

Agrippa seinen frommen Sinn dadurch bewährte, dass er auf seine Kosten Nasiräer scheeren liess.

225) Bei Eusebius H. E. l. II. c. 25. ed. Laemmer. p. 137. Allerdings kam bei ihm zur Enthaltung von Wein auch die von Fleisch, Bädern und Salben hinzu.

226) Dass sich das „qui sibi totonderat in Cencheris caput, habebat enim votum" auf Paulus, nicht auf Aquilas beziehe, hat unter andern Olshausen z. d. St. nachgewiesen. Andererseits ist anzuerkennen, dass dieses Gelübde nicht ein ganz gesetzliches Nasiräat war, denn bei diesem musste das Scheeren der Haare in Jerusalem vorgenommen werden. Dorthin kamen Nasiräer zu diesem Zwecke bis aus den Exillanden. Mischnah C. V. §. 4.

Thier Kawi (כוי) sehen, der eine sagt, er wolle ein Nasiräer sein, es sei ein wildes, der andere, es sei kein wildes u. s. w., so müssen sie alle Nasiräer werden.“ (M. Nasir V. §. 7.) Doch selbst aus solch missbräuchlicher Anwendung erhellt, dass man in der Uebernahme dieses Gelübdes eine grosse Entsagung und Selbstbeschränkung sah.

So konnte der erste Evangelist von dem Namen Nazareth Anlass nehmen, eine Stelle, die sich auf das Nasiräat Simsons bezieht, als typische Prophezie auf Christus zu fassen: Et veniens habitavit in civitate quae vocatur Nazareth ut adimpleretur quod dictum est per Prophetas: Quoniam Nazaraeus vocabitur. (Matth. II. 23.) In „den Propheten“ und zwar in „den frühern“, nämlich Richter 13, 5. heisst es: „Denn er wird ein Nasiräer Gottes sein“ von Simson.

In idealer Verklärung hat der Sohn Gottes das Nasiräer-Gelübde durchgeführt, und gerade die Zurückgezogenheit in Nazareth gehörte zu diesen Opfern der Selbstbeschränkung.[a]) Von ihm ist es in veränderter Gestalt, zu einem sittlichen Gelübde erhoben, auf das Mönchthum übergegangen.[b]) Auffallend ist es übrigens, dass unter den mannigfaltigen Gelübden, welche die Mischnah aufzählt, jenes der jungfräulichen Enthaltsamkeit nicht vorkommt. Mischnah, Ned. C. III. §. 4 gehört nicht hieher; eher II. §. 1: „Sagt Jemand zu seinem Weibe: du sollst mir sein wie meine Mutter u. s. w.“

V. Der Eid.

260. Der Eid (שְׁבוּעָה)[227]) hängt theilweise mit dem Gelübde zusammen, insofern nämlich durch einen Eid irgend

---

a) Dass der Evangelist hiebei auf die Schreibung נצרת für Nazareth nicht Rücksicht nahm, ist klar.

b) Die mittelalterlichen israelitischen Schriftsteller nennen den christlichen Mönch: Nazir.

227) Das Verbum נִשְׁבַּע „schwören“ wird gewöhnlich von שֶׁבַע

eine Uebung oder Unterlassung bekräftigt wird, die man sich freiwillig auferlegt. Die Rabbinen unterscheiden vier Gattungen von Eiden[228]): 1) Betheuerung darüber, dass etwas sei, 2) dass es nicht sei, 3) dass man etwas thue, 4) dass man etwas unterlassen wolle. (Mischnah, Schebuoth III. 1.) Es ist klar, dass diese Unterscheidung sich auf zwei Arten, den Zeugeneid und den Eid des Versprechens, zurückführen lassen. (Juramentum assertorium et promissorium.) Der Zeugeneid gehört seiner materiellen Seite nach in die Rechtsalterthümer, seiner Form nach aber zu den religiösen Handlungen. Jeder Eid ist insofern eine religiöse Handlung, als Gott zum Zeugen der Wahrheit des Gesagten angerufen wird. Die Form der Anrufung ist verschieden: „So wahr Gott lebt, beim lebendigen Gott.“ Richter VIII. 19. Jer. 44, 26. u. s. w. Die Berufung auf Gottes Mitzeugenschaft schliesst stillschweigend den Gedanken in sich, dass man im Falle der Unwahrheit sich der göttlichen Bestrafung überlasse. So wird der Eid ein Juramentum exsecratorium oder Imprecatorium. Den Uebergang hiezu bildet die Formel: „Bei meiner Seele, bei meinem Leben.“ Sie kann buchstäblich aus der Bibel nicht belegt werden.[a]) Dafür kommt die Formel vor: „So wahr du lebst bei deiner Seele.“ (Cam. 20, 3.) Damit ist in der Betheue-

---

„sieben“ hergeleitet. Niemand kann mit dieser Ableitung zufrieden sein. Vgl. das arabische سَبَّ „verwünschen“ und das sanskritische „çap“ (Bopp, glossar. p. 344), worauf Ewald S. 18 hinwies.

228) Von einem andern Gesichtspunkte aus unterscheiden sie שבועת התורה den im Gesetze vorgeschriebenen, ש' הדיינים den von den Richtern auferlegten, ש' הסופרים den durch die Rechtsgelehrten eingeführten, und ש' הֵיסֵת den unter besondern Umständen auferlegten Eid. Vgl. Choschen ha mis'pat, nr. 87, und Buxtorf, lex. Talm. s. v. היסת, was er von סית = שית ableitet und mit „Auflegung“ übersetzt und s. v. שבועה.

a) Rabbinische Belege bei Buxtorf, s. v. שבועה.

rung schon ein unbescheidener Eingriff in die Rechte des Nächsten und in die Beschlüsse Gottes gemacht. Die Neigung etwas grossartig Klingendes auszusprechen, hat diese unberechtigten Formeln hervorgebracht. Noch verwegener und gedankenloser ist es, wenn Jemand bei Himmel und Erde schwört; ein solcher Schwätzer sagt damit, wenn anders ein Sinn in den Worten liegen soll, eigentlich: Wenn das nicht wahr ist, was ich sage, so soll Himmel und Erde untergehen, oder es soll dir gehören, oder etwas Aehnliches. Die Verfasser der Mischnah haben (Schebuôth C. IV. §. 13) die Berufung auf Himmel und Erde für nichtig erklärt. Vielleicht hat die klare und einschneidende Art, wie Christus das Anmaassende solcher Schwurformeln rügte, hiezu beigetragen. Er will nicht nur die prahlerischen Schwüre beim Himmel, bei der Erde und bei Jerusalem verbannt wissen, sondern auch den beim eigenen Haupte: quia non potes unum capillum album facere aut nigrum. Matth. V. 36.[229])

261. Der Eid tritt so in Verbindung mit dem Fluche. Dieser (vgl. unten) ist offenbar nur dann gehaltvoll, wenn er im Auftrage dessen geschieht, welcher die Vollstreckung der Rache in seiner Gewalt hat. Dahin gehört die merkwürdige Formel, durch welche das Volk Israel die Haltung des göttlichen Gesetzes zu beschwören hatte. (Deuteron. 27 u. 28 verglichen mit Josue K. VIII, 30 ff.)

---

229) Verwandt mit dem Eide ist die Aufforderung im Namen Gottes, etwas zu thun, oder zu unterlassen. Juramentum contestativum. Es ist nichts anderes als eine Abkürzung der Formel: Beweise, dass dir an der Hülfe Gottes gelegen ist, oder: Ich sage dir, wenn du meinen Wunsch nicht erfüllst, ist Gott nicht für dich. Die Mischnah hält diese Aufforderung für verpflichtend, wenn sie im Namen Gottes geschieht. (M. Scheb. IV. §. 13.) Wir sehen, dass auch Christus einer solchen Beschwörung Folge leistete. Matth. 26, 63. Natürlich konnte und kann eine solche Beschwörung sehr missbraucht werden. Wer weiss es nicht, mit welchen heiligen Namen die Bettler der südlichen Länder ihren Wunsch unterstützen?

Auf solche Art hat der Eid, er mag zur Bezeugung einer Aussage über Geschehenes gesprochen werden, oder als Bürgschaft für den ernsten Willen, etwas zu thun, oder zu lassen, immer eine religiöse Seite.

Der versprechende Eid, insofern er irgend eine Leistung eines Menschen gegen den andern betrifft, gehört zum Privatrechte. Insofern durch eidliche Betheuerung ein Opfer, oder eine religiöse Handlung versprochen wird, fällt er nahezu mit dem Gelübde zusammen. Der Unterschied liegt nur in der Form.

262. Die Rabbinen haben für den vorgeblichen Schwur zur Bestätigung eines solchen Versprechens die Bezeichnung Schebuath bittuj (שְׁבוּעַת בִּטּוּי) aufgestellt, während sie den Meineid Schebuath Schawe (שְׁבוּעַת שָׁוְא) nennen. (Mischnah, Scheb. C. III. §. 7.)

Die Behandlung des Meineides ist im mosaischen Gesetze auffallend mild und streift in der spätern rabbinischen Moral geradezu an das Laxe.

Die Falschschwörenden erscheinen allerdings als Uebelthäter und es finden sich starke Mahnungen gegen den Meineid (Levit. 19, 12.); allein es war für gewisse Fälle auch des falschen Juramentum assertorium die leichte Genugthuung eines Aschamopfers gesetzlich anerkannt (Levit. VI. 1 ff.), natürlich mit Ersatzleistung, wenn durch einen falschen Schwur z. B. ein Depositum abgeläugnet worden war.

Es war offenbar eine Verschärfung des mosaischen Gesetzes, wenn spätere Propheten, besonders Zacharias, den Meineid so abschreckend kennzeichneten, dass man sich vor ihm, wie vor einer unheimlichen Gewalt himmlicher Rache fürchten musste. (Zachar. 5, 3. 8, 17.) Diese ernste Auffassung ist ins Christenthum übergegangen. Das spätere Judenthum kann in diesem Punkte von einer grossen Neigung zur laxesten

Moral nicht freigesprochen werden[a]), obwohl es unrichtig ist, dass das Judenthum im vielbesprochenen Gebete Kol nidre[b]) ein Mittel besitze, das Gewissen schon für die künftigen Meineide zu beruhigen.

VI. Das Opfer. Ursprung, Name, Begriff.

263. In keiner andern Handlung, selbst das Gebet nicht ausgenommen, hat sich im Alterthum die Religion so allgemein dargestellt, wie im Opfer; es bildet den Mittelpunkt des Cultus, der überall in dieser Weihehandlung sich offenbarte und bewegte.[230])

Wir finden nach der Bibel das Opfer seit dem Anfange der Menschheit, indem schon Kain und Abel opfern. (Genes. IV.) Damit stimmt die indische Literatur insofern überein, als in ihren ältesten Bestandtheilen nicht nur das Opfer als vorhanden erscheint, sondern davon bereits eine reflectirende Erklärung versucht wird.

264. Hinsichtlich des Ursprunges des Opfers gab es zwei Meinungen. Nach der ersten wäre diese Cultushandlung dem Menschen durch göttliche Offenbarung gelehrt und anbefohlen worden.[a])

Ueber eine unmittelbare Offenbarung dürfte man indess in der Bibel wohl eine ausdrückliche Nachricht erwarten, wenn

---

a) Vgl. Eisenmenger, entd. Judenthum. II. S. 489—515. Das dort beigebrachte Material ist mit Discretion zu benützen.

b) Vgl. Freiburger Kirchenlexikon, Artikel: Kol Nidre.

230) Vgl. Guil. Outram, de Sacrificiis. London 1676. Smits, Proleg. in libr. Levit. 1763. p. 204—613. Bähr, Symbolik des mos. Cultus und die gelegentlich von uns angeführten Werke. Ein treffliches Schriftchen über das Rituelle des Opfers ist: Ikk're ha-Abodah von Israel Iser (איסר) und Rabbinowitsch. Presburg 5623. 12mo. Das Hauptwerk über das Rituelle bleibt Maimonides, maaseh korbanoth u. s. w. im fünften Theile von Jad chasakah.

a) Vgl. Smits, S. 296.

der Mensch nicht durch sich selbst darauf gekommen wäre. Es scheint mit der Entstehung des Opfers, wie mit dem Ursprunge der Sprache zu sein; es ging aus den natürlichen Gefühlen der Religiosität hervor. Diese nahmen nicht ohne Gottes Leitung eine so ernste Richtung, kleideten sich nicht ohne die Einwirkung der Gnade in so tiefsinnige Formen, aber der Mensch handelte hiebei selbständig. So dachte schon der Verfasser der Apostolischen Constitutionen. „Denn Gott, welcher bedürfnisslos ist, bedarf der Opfer nicht, sondern gleichwie er wusste, dass in früherer Zeit der Gott liebende Abel und Noë und Abraham und die Folgenden Gott Opfer brachten vermöge ihres dankbaren Sinnes und durch ein natürliches Gesetz von selbst bewegt, keineswegs aber in Folge eines Auftrages, so gestattete er nun auch den Hebräern u. s. w.“ [b])

So denkt sich's auch der heil. Chrysostomus [c]), so dass der heil. Thomas einen ansehnlichen Vorgang patristischer Autorität für sich hatte, wenn er sich (Summa I. 2. q. 103. art 1.) so über den Ursprung des Opfers äusserte: Erant quaedam caerimoniae non quidem ex autoritate alicujus legis determinatae, sed solum secundum voluntatem et devotionem hominum deum colentium. Sed quia etiam ante Legem fuerunt quidam Viri praecipui, prophetico spiritu pollentes, credendum est, quod ex instinctu divino, quasi ex quadam privata lege inducerentur ad aliquem certum modum colendi Deum, qui et conveniens esset interiori cultui et etiam congrueret ad significandum Christi mysteria.

Diese Auffassung lässt sich jedenfalls mit den Thatsachen besser ausgleichen, als jene des heiligen Justinus, wonach die Opfer von den Dämonen eingeführt wären. [d]) Er denkt frei-

---

b) Constit. ap. VI. K. 20. S. 966. ed. Migne.

c) Homil. XII ad populum Antiochen. hom. XVIII in Genes., hom. XXVII in Genes. bei Smits, S. 244.

d) Apologia II. 5. Ed Otto. t. I. p. 294. (*Οἱ λεγόμενοι δαίμονες*)

lich wohl zunächst an Menschenopfer, oder an die mitunter empörenden Missbräuche, welche mit dem heidnischen Opferwesen zusammenhingen.

265. Das Wesen des Opfers geht zum Theil aus den Namen hervor, welche sich in der Bibel finden. Davon gehen mehrere auf besondere Opfer. Allgemeiner Art sind zwei, Korbân und Ischsche (אִשֶּׁה). Letztere Bezeichnung wird auf esch (אֵשׁ), Feuer zurückgeführt, Ischsche wäre demnach etwa „Feuerung“ oder igne consecrandum, igne absumendum.[e]) Auf phönizischen Inschriften zeigt sich (Num. 6, 5.) das verwandte (אש) esch als Opfer.[f]). Während Ischsche als „Feuerung“ die Libationen nicht in sich schliesst, also nicht ganz allgemein ist, umfasst Korban (קָרְבָּן) jede Art von Opferdarbringung. Dass dieser Name mit Karab nahe sein und Hikrib nahe bringen, zusammenhänge, sieht Jedermann. Daraus hat schon R. Abarbanel eine doppelte Annäherung, welche durch das Opfer geschehe, entwickelt, indem einerseits die geopferte Sache Gott nahe gebracht werde, andererseits die Opfernden selbst Gott näher kommen, nach Deuter. 4, 7.[231]) Die einfache Grundbedeutung von Korbân bleibt immerhin die von Darbringung, Oblation.

Insofern stimmt der Name Korbân völlig mit Minchah (מנחה) überein, welches „Gabe“, „Widmung“, „Geschenk“ heisst. Im wirklichen Gebrauche ist indess dieses Wort enger,

---

τὰ μὲν διὰ μαγικῶν γραφῶν, τὰ δὲ διὰ φόβων καὶ τιμωριῶν ἐπέφερον τὰ δὲ διὰ διδαχῆς θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ σπονδῶν.

e) Smits, S. 208.

f) Wie Fürst im Lexikon bemerkt. Hängt Sanskr. „yadschna, Opfer“, Zend „yaz“ damit zusammen? Im Semitischen findet sich der Begriff „loben“ nicht und im arischen „yaçna“ fehlt die Hinweisung auf Feuer.

231) Vgl. Smits, S. 206. Bähr hat diese Idee der Annäherung geistreich benützt, um das Opfer als Annäherungs-, d. h. Heiligungs-Mittel zu bestimmen.

als Korbân, denn Minchah bezeichnet ein unblutiges Opfer, eine Opfergabe von Mehl, Brot u. dgl. im Gegensatze zu (זֶבַח), Sebach, was ein thierisches Schlachtopfer bedeutet. Da es weder im Griechischen, noch im Lateinischen ein einfaches Wort für das unblutige Opfer gibt, wäre es räthlich gewesen, überall den Originalausdruck Minchah beizubehalten, wie in der Stelle bei Baruch I. 10. in der Vulgata wirklich der Fall ist, indem es dort heisst: Emite holocautomata et thus et facite manna (für minchah) et offerte pro peccato. —

Dem hebräischen (זֶבַח) Sebach entspricht genau das griechische *θυσία*, indem beide Ausdrücke vom Begriffe Schlachten (*θύω* זָבַח) ausgehen.

Die Namen für einzelne Gattungen von Schlachtopfern: Holokaust, Friedopfer, Sünd- und Schuldopfer, werden weiter unten besprochen werden.

Aus den hier vorgeführten Namen geht zunächst das hervor, dass sämmtliche Opfer in zwei Hauptarten zerfallen: Sebachim (זבחים) blutige und Menachoth (מנחות) unblutige Opfer.

Soll man das, was beide Arten miteinander gemein haben und worin also das Wesen des Opfers besteht, begrifflich bezeichnen, so wird man eine der folgenden Definitionen annehmen können. .

Nach Kalthoff[a]) ist „das Opfer eine freiwillige Darbringung oder Vernichtung (Negation, besser Destruction) irgend eines endlichen, sinnlichen Gegenstandes vor Gott, dem Unendlichen und Uebersinnlichen.“

Eine von den meisten ältern, katholischen Theologen angenommene Definition des Opfers ist: Oblatio externa, legitime instituta, qua res aliqua sensibilis immutatur per Ministrum legitimum in protestationem supremi Dei Dominii.[b])

---

a) Handbuch S. 223.

b) Herincx bei Smits, S. 209.

Die Richtigkeit dieser Bestimmung des Begriffes vom Opfer muss sich an der näheren Darstellung des Rituals erproben.

Wir beginnen mit der Bezeichnung des Materials, welches zum Opfer verwendet wurde.

VII. Das Material.

266. Unläugbar wurden bei den meisten alten Völkern Menschen geopfert. Dieser furchtbare Gebrauch wurde von Neuem mit der Anthropophagie in Verbindung gebracht. „Man schrieb den anthropomorphirten Göttern dieselben Neigungen zu, die man selbst hatte.“ [c]) Demnach würde das Menschenopfer sich neben der Menschenfresserei finden. Wir sehen jedoch, dass es von den gebildetsten Nationen mit fast unbesiegbarer Zähigkeit festgehalten wurde; namentlich von den Phöniziern und Indiern.

Es lag ihm ein schweres Schuldbewusstsein und tiefe Götterfurcht zu Grunde. Nach Einigen wäre es das einzige eigentliche Sühnopfer; alle Thieropfer wären nur Surrogat.

Wir werden weiter unten sehen, dass jedes blutige Sühnopfer wirklich von dem Gedanken ausgeht, dass eigentlich das Leben des Sünders unter Schmerz sich seinem Urheber zurückgeben sollte; dessenungeachtet kann nicht zugegeben werden, dass das Menschenopfer bei den Hebräern je gesetzlich anerkannt war. Immer und überall wurden Surrogate dafür gebracht, diese waren aber nicht so mannigfach, wie die ägyptischen, griechischen und andere.

267. Wir sehen auf Bildwerken in Ibsambul, Ramses III, Weihrauch, eine Libation, Brot und Blumen darbringen; anderwärts sieht man ihn vor einem Altare, der mit Fleischstücken,

---

c) J. G. Müller, Geschichte der Amerikanischen Urreligionen. Basel 1855. S. 144.

Früchten, Blumen und Rauchwerk beladen ist.[d]) Ein Blumenopfer in Ibrim[e]) u. s. f. Bei den Indiern war das Pferdeopfer im höchsten Ansehen. Bei den Griechen galt das Opfer des Schweins als vorzügliches Sühnemittel.[f]) Hirschkühe und Rehe, überhaupt Jagdthiere, wurden der Artemis gebracht[g]), bei anderen Gelegenheiten auch Fische.[h])

268. Im Gegensatz zu diesem weiten Umfang des heidnischen Opfermaterials war jener des israelitischen eng. Von Thieren konnten nur Rinder, Ziegen und Schafe, dazu Tauben geopfert werden. Diese Thiere konnten indessen bei einzelnen Arten von Opfern männlich oder weiblich, jung oder ausgewachsen sein. Daraus ergiebt sich folgende Uebersicht der Opferthiere: [232])

פר פרה	1. Par Juvencus.	1. Parah Vacca.
עגל עגלה	2. Egel Vitulus.	2. Eglah Vitula.
איל רחל	3. Ajil Aries.	3. Rachel Ovis.
כבשׂ כבשׂה	4. Kebes Agnus.	4. Kabsah Agna.
שׂעיר שׂעירה	5. Saʿir Hircus.	5. Seʿirah Capra.
גדי גדיה	6. Gedi Hoedus.	6. Gedijah Hoedula.

Für das ausgewachsene Mutterschaaf kommt übrigens in den Opfergesetzen im Levitikus u. s. w. רחל (rachel) nicht vor, sondern כִּבְשָׂה oder נקבה מן הצאן (Lev. V. 6.).

269. Von den Tauben war nicht bloss die zahme (יוֹנָה), sondern auch die Turteltaube (תּוֹר) zulässig. גּוֹזָל ist die junge Taube, nicht eine besondere Taubengattung. Ueber die

---

d) Rosellini, Mon. del Culto. 1844. S. 33 u 35.
e) Das. S. 45.
f) S. Lasaulx, Sühnopfer. S. 266.
g) Das. S. 268.
h) Das. S. 267.

232) Vgl. Smits, p. 288, welcher für agna טליה aufführt, was in der Bibel nicht vorkommt.

Beschaffenheit der Opferthiere spricht sich Levit. XXII. 21 ff. aus; blinde, räudige und mit andern grössern Fehlern behaftete Thiere wurden nie zugelassen. Nur bei freiwilligen Opfern wurden leichtere Fehler geduldet.

Es war Pflicht der Priester, vor der Darbringung die Opferthiere zu prüfen.

Wir sehen, wie nach dem Exile der Prophet Malachias die Habsucht Jener rügt, welche schadhafte Thiere zu opfern wagen. Mal. I. 8 ff.

270. Das Material der unblutigen Opfer war auf Korn, Oel und Wein beschränkt, wenn man die später eigens zu behandelnden Stoffe des edlen Rauchwerks ausnimmt.

Es gab Fälle, in welchen die Aehren ohne Bereitung dargebracht wurden (אָבִיב), Levit. 2, 14., gewöhnlich jedoch wurde das Mehl mit Oel gemengt, gebacken oder gekocht wie ein Tafelgericht geopfert. Das Gesetz unterscheidet Fladen (חלות), Kuchen (רקיקים), Geröstetes (על מחבת) und Auflauf (מרחשת), Levit. II. 4 ff.[a]) Baumfrüchte wurden allerdings in dem Sinne geopfert, als die Erstlinge um Pfingsten und von da an in den Tempel gebracht wurden, allein sie kommen nicht auf den Altar. Das Gesetz nennt sie: „Erstlings-Darbringung" (קרבן ראשית), Levit. II. 12.

Oel von der Olive kam zu allen unblutigen Opfern, welche den blutigen beigefügt wurden (mit Ausnahme der gesäuerten Brote zum Dankfriedensopfer, Levit. VII. 12.) und zu den selbstständigen Mehloblationen mit Ausnahme der Pfingstbrote, des Eiferopfers (Num. V. 15.), des Ersatzopfers (Levit. V. 11.) und wohl auch der Schaubrote.[b])

Der Wein, welchen man zum Opfer verwendete, musste

---

a) Vgl. Otho, S. 574 f., Thalhofer, S. 153 u. S. 83 ff., und Smits, S. 575 ff. Die Kuchen waren gewöhnlich ungesäuert, in bestimmten Fällen gesäuert. S. Lev. VII. 12. 13.

b) Vgl. Thalhofer, S. 85.

rein, und nicht künstlich präparirt sein. Man hatte bestimmte Orte, von welchen man ihn bezog (Menachoth VIII. 6.), z. B. von Kefar Signah im Thale, das ist von Sogane in Galiläa, und „von der weissen Stadt auf dem Berge", d. i. Nazareth.[c])

Dass nur rother Wein zu den Libationen genommen worden sei, geht aus Ekkli. 4, 16. und Prov. 23, 31. nicht hervor, an letzterer Stelle ist nur von solchem Wein die Rede, der durch lange Ablagerung eine röthliche Farbe annimmt, wie Bartenora zu Menachoth C. VIII. §. 6 richtig erklärt.

271. Zu verschiedenen Opfern kam **Weihrauch**, über welchen, wie über die Stoffe des Rauchopfers, weiter unten; zu allen aber **Salz** (מלח). „Zu allem, was du als Opfer darbringst, sollst du Salz darbringen." Levit. II. 13. (Vgl. Num. 18, 19.) Diese Vorschrift wurde so genau angewendet, dass nicht bloss die unblutigen Opfer, von denen an der angeführten Stelle (Levit. II. 13.) zunächst die Rede ist, sondern auch die blutigen (Ezech. 43, 24.) und das Rauchwerk (Exod. 30, 35.), ja selbst die Trankopfer[d]) und das Holz gesalzen wurde, welches auf den Altar kam. (Menachoth gemara f. 20. 2 ff.) Der Grund dieser allgemeinen Anwendung des Salzes liegt in einer alten, weitverbreiteten Symbolik, welche von den natürlichen Eigenschaften desselben hergenommen wurde. Dass Salz, auf eine graslose Fläche gestreut, der Vegetation den Zutritt verwehrt[233]) (Richter IX. 45.), steht vereinzelt; es wirkt, auf Fleisch gestreut, der Verwesung entgegen und macht die Speise geniessbar. (Job. 6, 6. 2 Kön. 2, 20 f. Ezech. 16, 4.) Daraus ist die bildliche Bedeutung zu erklären, welche das Salz in den Worten Christi hat: „Ihr seid das Salz der Erde."

---

c) Nach der Erklärung des R. Schwarz, das heil. Land, S. 141.

d) Nach Menachot (f. 21 b.) wurden am Altare (על גבי הכבש) nicht nur das Rauchwerk, der Weihrauch und die Mehloblationen, sondern auch מנחת נסכים gesalzen.

233) Daher vielleicht der Ausdruck Mark. 9, 48. *Πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται καὶ πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται.*

Matth. 5, 13. (Vgl. „Eure Rede soll mit Salz gewürzt sein." Coloss. 4, 6.) Daher die Anwendung auf den Bund der Freundschaft (Esra 4, 14. Meminimus salis, quod in palatio comedimus) und daraus endlich die Redensart: „Bund des Salzes", 2 Chron. 13, 5., ein Ausdruck, der auch auf die Opfer angewendet wird, Num. 18, 19, Levit. 2, 13.

Durch die Opfer soll dargestellt werden, dass der Mensch gleichsam als Gast in's Haus Gottes aufgenommen sei.

Der aufgenommene Gast wird als Freund behandelt, Freunde haben das Recht, sich die Wahrheit zu sagen. Die Wahrheit ist bitter, aber sie regt die Kraft an und schützt vor moralischer Fäulniss.

272. So ist es erklärlich, dass kein Honig (דבש) geopfert werden durfte. Das Gesetz sagt: „Omnis oblatio (מנחה) quae offertur Domino, absque fermento fiet nec quidquam fermenti ac mellis adolebitur in sacrificio Domino." Levit. II. 11. „Man giebt verschiedene Gründe für dieses Gesetz (der Ausschliessung des Honigs) an, z. B. dass der Honig sich mit den andern Substanzen des Opfers nicht vertrug; dass er dem Brote einen sauren Geschmack mittheilt (?); dass er zu gebratenem Fleische nicht schmeckt, oder auch, dass die Fliegen für unrein gelten (und diese sich auf den Honig werfen, Levit. XI. 20.), oder dass er ein Bild sinnlicher Lust sei, oder dass der Gebrauch der Heiden, welche in ihren Opfern Honig zu bringen pflegten, sollte ausgeschlossen werden." (Herodot II. 40. Vgl. Bochart, de animal. sacr. parte I. l. VI. c. 11. und Ezech. XVI. 18. 19.)[a])

Immerhin wird der Gegensatz zum unentbehrlichen Salz am meisten erklären. Wenn übrigens verboten wurde, Honig (auf dem Altare) zu opfern, so war damit nicht verwehrt, solchen als Erstlingsgabe für die Priester[b]) in den Tempel zu

---

a) Calmet, diction. bibl. s. v. miel.
b) Vgl. 2 Chron. 31, 5.

bringen. Vielmehr gehörte Honig zu den (Levit. II. 12.) gebotenen Oblationen (in der Form des קרבן ראשית).

273. Aehnlich wird es sich mit dem Verbote verhalten, Ungesäuertes zu opfern; denn nicht nur die Pfingstbrote waren gesäuert, sondern auch die unblutige Beigabe des Dankopfers. (Nach Levit. VII. 12.)

Allein die Pfingstbrote wurden nur in dem Sinne dargebracht, als sie durch die Ceremonie des Webens und Hebens (תנופה ותרומה) als Geheiligtes dargestellt wurden und so wird man sich auch die Darbringung der Minchah vom Dankopfer zu denken haben.[c])

Warum nur ungesäuertes Brot und Backwerk auf den Altar kommen sollte, wird damit erklärt werden müssen, dass die Gährung ein Bild der Aufregung ist. Daher wird das Ferment im neuen Testamente dem zersetzenden Einflusse böser Beispiele (1 Kor. 5, 6. 7, 8.) und jenem der verderblichen Lehre verglichen. (Matth. 16, 5. 12.) Freilich hat Christus bekanntlich die anregende Kraft seiner Religion auch wieder mit dem Sauerteige verglichen. (Luk. XIII. 21.)

Menachem Rekanati findet, dass das Ungesäuerte die Gnade, der Sauerteig hingegen die Gerechtigkeit abbilde.[d])

VIII. Ritual der Opfer im Allgemeinen.

274. Wenden wir uns von dem Material der Opfer zu den Hauptmomenten der Opferhandlung selbst, so werden wir vor allem Wesentliches von Untergeordnetem unterscheiden müssen. So zum Beispiele musste dem Opferthiere, wenn es geschlachtet war, die Haut abgezogen werden. So nöthig diess war, wird doch Niemand die excoriatio zu einem wesentlichen Momente der ganzen Opferhandlung erheben wollen. Archäo-

---

c) Ich schliesse mich der von Smits zu Lev. VII. 13. S. 200 f. vorgetragenen Erklärung an.

d) Biur ed. Venet. 1545. f. 126.

logisch darf freilich auch dieses Moment nicht übersehen werden, da es uns die Anstrengung der Priester bei grossen Festen vergegenwärtigt[e]) und das Wort Christi erläutert: Sabbathis sacerdotes in Templo Sabbathum violant et sine crimine sunt. Matth. XII. 5.[f])

275. Zum Ritus des Opfers gehörte als ceremonielle Vorbereitung die Herbeiführung, adductio. Levit. I. 3. IV. 4. 14. XII. 6. XIV. 23. XV. 14. 29. XVII. 4. 5. 9.

In einem Falle berichtet uns die Mischnah von einer Schmückung des Opferthieres; ein zum Friedopfer bestimmter Stier wird mit vergoldeten Hörnern und einem Kranze von Oelzweigen auf dem Kopfe in den Tempel geführt. (Bikkurim C. III. §. 3.) Die heidnischen Opferthiere wurden bekränzt.

Dass übrigens der Apostel Paulus an eine solche festliche Darstellung des Opfers gedacht habe, wenn er (Röm. XII. 1.) die Hingebung des Lebens an den Dienst des Herrn mit der Opferdarbringung (*παραστῆσαι*) vergleicht, ist nicht wahrscheinlich. Er nimmt offenbar nur auf das Gesetz Rücksicht, wonach mackellose Thiere sollten geopfert werden.

276. Der Vorführung des Thieres folgte die Handauflegung (סמך). Sie wird bei den Holokausten (Levit. I. 4.), bei den Friedopfern (III. 2. 8. 13.) und bei Sündopfern (IV. 4. 24. 29.) befohlen, in Fällen, welche Privatpersonen angehen. Es darf mit Sicherheit angenommen werden, dass sie auch bei den Schuldopfern vorkam. Unterlassen wurde sie beim Osterlamm, der Erstgeburt und dem Zehentopfer[234]) und natürlich auch bei den Tauben.

---

e) Unter Ezechias halfen die Leviten den Priestern beim Abziehen der Häute. 2 Chron. 29, 34. (להפשיט).

f) Ueber die Vorrichtungen zur Vornahme der Excoriatio s. oben die Beschreibung des zweiten Tempels.

234) Maimonides, Korbanoth. C. III. 6. כל קרבנות בהמה שיקריב היחיד בין חובה בין נדבה סומך עליהן כשהן חיין חוץ מן הבכור ומעשר ופסח.

So oft ein Brand- und Friedopfer für ganz Israel, oder überhaupt öffentlich dargebracht wurde, fiel die Handauflegung weg. War jedoch das öffentliche Opfer ein Sündopfer, wie am Versöhnungstage, so fand sie statt.[a])

Demnach wurden dem täglichen Opferlamm (sacrificium juge) die Hände nicht aufgelegt.[b])

277. Die Handauflegung wurde von Jenem vorgenommen, für welchen das Opfer gebracht wurde, also in der Regel von einem Laien. Nur bei dem Sündopfer, das der Priester für sich und sein eigenes Haus darbrachte, legte er selbst die Hände auf; ausserdem bei jenem Sündopfer, welches für das ganze Volk gebracht wurde, dessen Stellvertreter er war. (Levit. 16, 21.)

Die rituellen Bestimmungen fordern, dass beide Hände zwischen die Hörner des Thieres gelegt werden[c]); auch machen sie einen Unterschied zwischen der Handauflegung in der Stellung; z. B. bei einem Sündopfer erster Klasse steht das Opferthier quer, so dass es von Norden gegen Westen schaut; der Handauflegende steht östlich und schaut gegen Westen, also nicht dem Thiere gerade gegenüber.[235])

278. Die Bedeutung dieses Momentes in der Opferhandlung wird nicht mit Bähr (II. 338 ff.) darin zu suchen sein, dass „das Hingeben des Eigenen an Jahveh in den Tod, also das Weihen zum Tode für Jahveh“ damit ausgesprochen sei.

---

a) Drei Abgesandte vom Synedrium nahmen an dieser Handauflegung Theil. Maim., Jad. Korban. C. III. §. 10.

b) Gegen Lightfoot zu Jo. I. 29. In der von Lightf. citirten Mischnah Taanith. 4. 2. steht nichts von der Handauflegung der viri stationarii.

c) Maimonides, Korban. III. 14.

235) כיצד סומך אם היה הקרבן קדש קדשים מעמידו בצפון ופניו למערב. והסומך עומד במזרח ופניו למערב ומניח שתי ידיו בין שני קרניו. Maim., Korban. III. 14.

Die Handauflegung ist vielmehr eine Ceremonie, durch welche angedeutet wird, dass ein geistiger Besitz, oder eine moralische Schuld von dem Handauflegenden ausströme und übergehe. Diese Bedeutung wird auf inductivem Wege am sichersten festgestellt werden können. Durch Handauflegung wird der patriarchalische Segen ertheilt. „Getreide und Most habe ich ihm (dem Jakob) durch meine Handauflegung gegeben“ (סמכתיו, Genes. 27, 37.). Der segnende Vater fühlt sich wie im Besitze des Anspruchs auf ein Erbe und dieser Besitz strömt durch die Handauflegung hinüber. So ist es auch mit der Handauflegung, durch welche Moses den Josue zu seinem Stellvertreter creirt. Num. 27, 18. 23. Deut. 34, 9. Die Salbung, durch welche Aaron von Moses die Priesterwürde empfängt, ist nichts, als eine qualificirte Handauflegung. Das Oel ist ein sinnliches Zeichen der durch den Akt der Handauflegung ausströmenden Macht, oder Kraft.[a]) Wenn (Num. 8, 10.) die Kinder Israels den neuberufenen Leviten die Hände auflegen, so fliesst dadurch gleichsam die Allen angehörige Priestervollmacht auf den einzelnen Stamm hinüber. Bei der späteren jüdischen Doctorpromotion (סמיכה, χειροθεσία) trägt der Präsident des Synedriums oder sein Stellvertreter aus seiner Vollgewalt die Befugniss zu richten und zu lehren auf den Neuberufenen über.[b])

Ein Anomalon scheint allerdings in dem Falle vorzuliegen, welchen Levit. 24, 14. uns vorführt. Die Hörer einer Gotteslästerung legen dem Lästerer, gegen welchen sie als Zeugen aufgetreten sind, vor der Hinrichtung die Hände auf. Wird denn auch hier durch die Handauflegung ein moralischer Besitz übertragen? Allerdings. Die Hörer der Lästerung tragen

---

a) Das ist auf die bekannte Frage über die Materie des Sakramentes der Firmung anzuwenden.

b) Vitringa, synag. S. 837. הרי את סמוך ויש לך רשות לדון.

den Antheil an der Schuld, den sie durch Anhörung sich könnten zugeeignet haben, auf den Frevler zurück.

279. Und so kann über die Handauflegung beim Opfer kein Zweifel mehr bestehen. Durch sie legt der sündige Mensch bildlich seine Schuld auf das Haupt des Opferthieres nieder. Dieses trägt von da an bildlich die Schuld des Menschen. Je mehr daher an einem Opfer sich das Verlangen nach Sühne darstellt, desto weniger fehlt die Handauflegung. Das ausdrückliche Sündenbekenntniss, welches bei den bedeutendsten Sühnopfern während der Handauflegung statt fand, muss den letzten Zweifel über die Bedeutung dieser Handlung heben.[236]

280. Bei einigen blutigen Opfern, dann bei einzelnen Theilen des Schlachtopfers, bei unblutigen Oblationen, kam ein Ritus vor, der unbedingt symbolisch sein muss, da er in keiner Weise als Vorbereitung zur Schlachtung oder Darbringung aufgefasst werden kann. Die liturgische Sprache nennt das „Heben und Weben" (תרומה und תנופה) terumah und tenufah. Bei der terumah wurde das Opferstück in senkrechter Richtung von oben nach unten oder von unten nach oben, bei der tenufah (dem „Weben") horizontal von links nach rechts oder von rechts nach links gehoben. Beide Bewegungen zusammen bildeten ein Kreuz.[237] Nach Abarbanel würde dieses Kreuz

---

236) Von den im Ritus der Kirche vorkommenden Handauflegungen ist nur Eine, welche unter dem oben angegebenen Gesammtbegriff: „Uebertragung einer Kraft, oder eines moralischen Zustandes" nicht passt, nämlich jene, welche vor der Consecration während des Gebetes: Hanc igitur oblationem, vorkommt. Das ist aber nicht so fast eine Handauflegung, als ein bittendes Ausstrecken der Hände (tenens manus extensas super oblata). Der Priester klammert sich in seinem und des Volkes Namen an das Opfer des neuen Bundes an, um der Erlösung sicher zu sein.

237) Es lag nahe, darin eine typische Hinweisung auf das Zeichen der Erlösung zu finden. Smits, S. 366. „Si huc et illuc dumtaxat ac sursum deorsumque victima movenda fuerit, viva nobis Christi Do-

doppelt gewesen sein, indem das Weben nicht bloss von rechts nach links, sondern auch von vorne nach hinten oder umgekehrt stattgefunden hätte, so dass alle vier Weltgegenden wären berührt worden. Allein die Mischnah scheint nur ein einfaches Weben und damit ein einfaches Kreuz anzuerkennen, indem sie sagt, die ganze Bewegung habe in der Stellung gegen Morgen vorgenommen werden müssen, d. h. Derjenige, welcher diese Ceremonie vornahm, stand ostwärts vom Altar.[238])

281. Offenbar wurde durch diese Bewegung die Hingabe an das Heiligthum und an Gott selbst bezeichnet. Das liegt natürlich in dieser Bewegung eingeschlossen, während die Deutung, welche wir bei Raschi zu Exod. 29, 24. finden, gezwungen ist. Raschi sagt: Er (der Opfernde) machte die Bewegung von der einen Seite zur andern für Denjenigen, dem die vier Winde der Welt gehören, und dieses Weben hemmt und vernichtet die vom Himmel verhängten Strafen und die bösen Geister. Er macht die Bewegung nach oben und unten für Denjenigen, welchem der Himmel und die Erde gehört und (diese Bewegung) hemmt die düstern Schatten (טללים).

Unsere Deutung findet ihre Bestätigung in der Sache selbst, indem das Heben und Weben bei jenen Opfern hervortritt, von welchen der Altar nur einen ganz geringen Theil erhielt; nämlich: 1) bei den Friedopfern von Privaten; 2) bei den öffentlichen, d. h. an gewissen Festtagen vorgeschriebenen Friedopfern; 3) bei dem Schuldopfer des Aussätzigen. Die beiden letzten wurden lebendig gehoben, von der ersten Gat-

---

mini patientis imago objicitur; ac velint, nolint Judaei, Crux ea adumbratur, in quam generis humani Victima illa pacifica sublata est, quam veteres victimae omnes praenuntiabant."

238) Mischnah, Menachoth. C. V. §. 6. תנופה היתה במזרח. Bartenora hat sicher missverstanden, wenn er ein „auch" hineinflickt und die Mischnah so deutet: „Die Tenufah fand statt auf der Morgenseite, d. i. sie fand auch auf der Morgenseite des Altares statt, umsomehr auf der Abendseite, welche dem Tempel näher war."

tung nur Stücke des geschlachteten Opfers.[239]) Die gleiche Ceremonie fand bei jenen unblutigen Oblationen statt, von denen nur ein kleiner Theil (die Askarah) auf den Altar kam während alles übrige gegessen wurde.[240])

282. Das Schlachten (שחיטה, mactatio) der Opferthiere konnte nicht bloss von Priestern, sondern auch von Laien verrichtet werden.[241]) Es fand bei Sühnopfern des ersten Ranges auf der Nordseite des Altars statt; bei weniger ausgezeichneten Opfern an einem beliebigen Orte des Vorhofes.[a]) Sache der Priester und nur dieser war es, das Blut aufzufassen.[b])

Gab es schon für das Schlachten der Thiere zum alltäglichen Gebrauche Regeln, so natürlich noch mehr für das Schlachten der Opferthiere.[c])

283. Das Sprengen des Blutes war jedenfalls beim Opferakte eine Haupthandlung. Durch die Modification der Blutsprengung wurde der ganze Charakter des Opfers verändert.

Was den Ritus betrifft, so kommt überall ein Ausgiessen am Fundamente des Altares vor (שפך אל יסוד המזבח, Exod. 29, 12. Levit. 4, 7. 18. 25. 30. 34. 5, 9. 8, 15. 9, 9.). Nach der Mischnah war im zweiten Tempel ein rother Strich (סקרא) am Altare angebracht — fünf Ellen über dem Boden, — um den Unterschied von solchem Opferblute, welches oberhalb, und solchem, welches unterhalb (bei gewissen Sündopfern) gesprengt wurde. Middoth. C. III. §. 1. Das

239) Das Nähere bei Smits S. 368 ff. nach Menachoth C. V und Maimonides, Jad chas. korbanoth C. IX.

240) Maimonides, Jad korbanoth. C. XII. §. 6. כל המנחות הקריבות לגבי המזבח טעונות הגשה . . . ואינן טעונות תנופה. Omnia Menachoth quae offeruntur supra altari opus habent praesentatione ... sed agitatione non egent. Vgl. Smits, p. 588. Mischnah, menach. V. 6 ff.

241) Maimonides, Jad korban. C. V. §. 1 ff. Vgl. Levit. I. 11. VI. 23. VII. 2.

a) Das.

b) Das.

c) Smits, S. 391.

Nähere giebt Maimonides nach den ältern Quellen (Jad chas. t. VI. f. 42. ed. Berol.), woraus schon Otho (s. v. sacrificia, S. 555) und noch ausführlicher Smits (proleg. in Levit. t. I. p. 408) das Nöthige mittheilten.

Das Wesentliche ist dieses, dass das Blut an die Hörner des Altares gestrichen, oder an die Seidenwände gespritzt, oder an das Fundament ausgegossen wurde. An die Hörner des Altares kam nur das Blut von Sündopfern.

Das Blut von Brandopfern (jedoch nicht von Vögeln) und von Friedopfern, wurde ringsum gesprengt; der Rest aber auf den Grund ausgegossen.

284. Auf die Abnahme der Haut (excoriatio) folgte die Zerlegung des Thieres und die Reinigung der Fleischstücke.

Es lag in der Natur der Sache, dass diese Zerlegung nach einer bestimmten herkömmlichen Art vorgenommen wurde. Im Traktate Tamid (K. IV. §. 2 ff.) ist die Art und Weise genau geschildert, wie das tägliche Brandopfer zerlegt wurde; dieser einzelne Fall mag für alle zur Veranschaulichung genügen.

285. Ebendort wird uns auch gesagt, in welcher Ordnung die Opferstücke auf den Altar getragen wurden. Sechs Priester theilten sich in die Arbeit, die Stücke vom geschlachteten Lamm in bestimmter Reihenfolge an die Opferstätte zu bringen.

Es herrschte sicher ein ganz genaues Gesetz über die Art, gleichsam die Architektur der Aufschichtung der Opferstücke. Auf ägyptischen Bildwerken fällt die Sorgfalt auf, mit welcher die Gegenstände des Opfers zu einer zierlichen Pyramide vereinigt sind. Eine indische Opfervorschrift sagt: „Machet seine Brust (an Gestalt) gleich einem Adler, die Arme (den obern Theil der Vorderfüsse) gleich zwei Beilen, die Vorderarme gleich zwei Gabeln, die beiden Schultern gleich zwei Schildkröten, die Lenden ungetheilt, die Schenkel gleich zwei Schilden, gleich zwei Oleanderblättern die Knie.[242])

242) R. Roth, Jâskas Nirukta. I. Einleit. S. XL.

Die Mischnah bespricht den Fall, dass einzelne Theile von Opferthieren untereinander kämen.[a])

Smits, sonst sehr ausführlich, sagt über das Auflegen der Opferstücke kurz (S. 420): „Imponebantur ... ut Judaeis placet, strui magnae (auf dem grossen Holzstoss): et quidem ita Holocaustorum prosecta, ut primo nulla sitûs haberetur ratio; postea vero sic disponerentur, ut, quem quodvis, in viva pecude situm habuerat, eundem quantum fieri poterat in Altari quoque obtineret. Id fieri debuisse ex Levit. 1. 8. docent Magistri: sed viderint, an bene.“ Ungefähr ebenso Otho s. v. sacrificia, S. 558.

286. Hinsichtlich des Feuers, welches auf dem Brandopferaltare brannte, sind einige Bemerkungen umsomehr nöthig, da nicht nur gelegentlich ein heiliges von einem „fremden“ Feuer unterschieden wird, sondern (nach Levit. X, 10.) sogar zwei Söhne Aarons auf ausserordentliche Weise plötzlich von rächenden Feuerflammen getödtet wurden, einzig darum, weil sie statt des heiligen, ein „fremdes“ Feuer zum Rauchwerk verwendet hatten.

Was wir unter dem heiligen Altarfeuer zu verstehen haben, welchem das „fremde“ entgegengesetzt wird, erhellt aus folgenden Stellen. Genes. VIII. 21. Beim Opfer Noë's fällt Feuer vom Himmel und verzehrt die Oblation. Ebenso bei einem Opfer Davids, 1 Chron. 21, 26.; Elias', 3 (1) Kön. 18, 38.; Salomo's, 2 Chron. 7, 1.

Daraus erklärt sich die Aeusserung der Genesis (IV. 4.) über das Opfer Abels, welches Gott anblickte, das heisst durch ein blitzartiges Phänomen verzehren liess.

Eine ähnliche feurige Manifestation des göttlichen Wohlgefallens fand auch bei dem ersten Opfer Aarons, an dessen Darbringung auch Moses Theil nahm, statt. (Levit. IX. 24.)

So brannte ein heiliges Feuer auf dem Altar; indem die

---

a) Sebachim, C. VIII. §. 4, 5.

beiden jungen Priester Nadab und Abihu, statt von diesem Feuer zu nehmen, vielmehr an irgend einem Heerde der Zelte das Rauchopfer anzündeten, brachten sie „fremdes“ Feuer ins Heiligthum. Es war natürlich, dass man das einmal wunderbar angezündete Feuer wenigstens von Salomo an zu erhalten suchte.

287. Nach dem zweiten Buche der Makkabäer (2 Makk. I. 29., vgl. II. 8.) hatte man die Vorsicht, vor der Zerstörung Jerusalems von diesem heiligen Feuer einen Theil in einer Cisterne zu verbergen.

Als die Exulanten heimgekehrt und Nehemias den Cultus wieder hergestellt hatte, sei dieses heilige Feuer, freilich in seltsamer Gestalt, wieder aufgefunden worden. (Das. II. 21 ff.)[243])

So konnte man ein heiliges Feuer bis zur zweiten Zerstörung des Tempels aufbewahren.

Es brannte nach den Rabbinen in drei Heerden auf dem grossen Brandopferaltar (Mischnah, Joma IV. 6., wo indess R. Juda nur von zwei Heerden weiss, vgl. Tamid II. 4.).

Dass man sich Mühe gab, das auf wunderbare Weise angezündete Feuer fort und fort zu erhalten, ist natürlich. Dieser Annahme entspricht das Gesetz Levit. VI. 13.: Ignis est ille perpetuus qui nunquam deficiet in altari.

Offenbar war aber zur Zeit Salomo's das mosaische Feuer nicht mehr erhalten. (Vgl. Talmud bab. Sebachim f. 71. b.) „Das Feuer, welches in den Tagen Mosis vom Himmel fiel, verschwand nicht vom ehernen Altar, bis in den Tagen Salomo's, und das Feuer, welches in den Tagen Salomo's vom Himmel fiel, verschwand nicht, bis Manasses kam und es entfernte.“

Das lässt sich cum grano salis annehmen; dagegen muss als eine verspätete Reflexion betrachtet werden, was im Tal-

243) Nach Talmud bab. Joma f. 21. b. war der zweite Tempel vom ersten dadurch unterschieden, dass dem zweiten das heilige Feuer fehlte.

mud bab. Joma f. 21 b. vorkommt: „Fünf Dinge wurden vom Feuer des Holzstosses gesagt, nämlich es lege sich wie der Löwe (רבוצה כארי), es sei hell wie die Sonne, es sei darin etwas Palpables (ויש בה ממש), es verzehre Nasses wie Trockenes, es lasse keinen Rauch aufsteigen. Denn wir haben (bereits früher) die Meinung ausgesprochen über das ordinäre Feuer (בהדיוט), dass es den Rauch verursache.“ ... Es wäre demnach ausser dem heiligen ein gewöhnliches Feuer auf dem Altare unterhalten worden und während das gewöhnliche Feuer Rauch zu erzeugen pflegte, hätte das heilige rauchlos gebrannt.[244])

288. Dass übrigens nicht jedes Opfer ganz dem heiligen Feuer übergeben, sondern zum Theil in gewöhnlichem Feuer verbrannt wurde, ist richtig. Diess geschah aber dann nicht auf dem Altare.

In der Stelle Levit. VI. 30. wird die allgemeine Regel für diese Art des Verbrennens aufgestellt: Hostia, quae caeditur pro peccato, cujus sanguis infertur in Tabernaculum testimonii ad expiandum in sanctuario, non comedatur, sed comburetur igni.

Ein solches Opferthier wurde ganz mit Haut und Haar, an einen anständigen Ort ausserhalb des Lagers beim Zuge durch die Wüste, später ausserhalb des Tempels gebracht und dort auf einem Holzstoss zu Asche verbrannt. Vielleicht rührt ein Theil der beträchtlichen Aschenhaufen, die man vor den Thoren Jerusalems gegen Norden zu findet[245]), von solchen Opferthieren her. (Man vergleiche Lev. IV. 12.) Einen eigenen

---

244) Man vergleiche über das Opferfeuer die Abhandlung des jüngern Buxtorf (Joannes), Exercitationes, und Smits, Exod. t. II. p. CCCXVIII ff.

245) Ueber die von Liebig angestellte Untersuchung der von Dr. Roth eingesandten Probe s. Sepp, Jerusalem. I. 250. Vgl. Tobler, Topogr. II. 14.

Platz hatte das später zu besprechende Opfer der rothen Kuh, welche nicht nur ausserhalb des Tempels (auf dem Oelberge) verbrannt, sondern auch geschlachtet wurde. (Num. XIX.)

289. Ausser diesen Fällen sind noch andere zu bemerken, in welchen Opferfleisch, oder ganze Opferthiere ausserhalb des Altares verbrannt wurden; es kam nämlich nicht selten vor, dass ein Stück oder ein ganzes Opferthier nach der Schlachtung für untauglich erkannt wurde; das musste nun theils im Vorhofe neben dem Altare, theils auf einem entferntern Platze des Tempelberges, wahrscheinlich gegen die Burg Antonia hin, gewöhnlichem Feuer übergeben werden. (Vgl. Sebachim c. XII. §. 5., wo בית הדשן und בית הבירה unterschieden wird.)[246])

Ueber die verunreinigende Wirkung jener Opfer, die ausserhalb des Tempels verbrannt wurden (nach Levit. 16, 27.), wird später, im Abschnitte über die levitische Reinigung das Nöthige beigebracht werden. (Vgl. Hebr. XIII. 12.)

IX. Das Brandopfer.

290. Unter den besondern Arten des blutigen Opfers steht dasjenige obenan, welches im Hebräischen עֹלָה (ôlah) heisst und seit geraumer Zeit im Deutschen „Brandopfer“[247]) genannt wird. Weder dieser deutsche, noch der ursprüngliche

---

246) Maimonides sagt zu dieser Stelle der Mischnah bei Smits p. 433: Combustionis loci sunt tres. Eorum primus est Atrium Templi; illic enim sacra reprobra comburenda sunt et ablegmina sacrorum levium aut minus sanctorum, quae reprobra facta sunt: item juvenci et hirci, qui comburuntur, quibus aliquid reprobri acciderit, tam ante, quam post sparsionem sanguinis. Secundus comburendi locus est mons Templi; ibique juvenci hircique comburuntur, dum eis labes accidebat, postquam ex Atrio erant educti. Locus iste vocatur Bira. Tertius comburendi locus vocatur locus cineris, qui extra totam civitatem sanctam situs est.

247) Die deutsche Bezeichnung „Brandopfer“ oder „prantopher“ ist viel älter als Luther. S. Graff, Sprachschatz. I. S. 182.

hebräische Ausdruck ist sehr bezeichnend, denn letzterer heisst: „das Aufsteigende“, so dass er auch den Gedanken bezeichnen kann: „das, was vom Herzen aufsteigt“. Geeigneter wäre כָּלִיל. „Kalîl, das Ganze“ mit עֹלָה verbunden, wie es 1 Sam. 7, 9. vorkommt: עולה כליל. „das ganze Brandopfer.“ Davon ist das griechische Holocaustum (*ὁλόκαυσια*), die Uebertragung. Die Vulgata hat wohl gethan, diese Bezeichnung im Lateinischen beizubehalten. Das Wesentliche vom Ritus dieser Opfergattung bestand im folgenden.

291. Es wurde hiezu immer ein männliches Thier gewählt. Das Blut wurde rings um den Altar gesprengt (על המזבח סביב, Lev. I. 5. 11.) Die Haut gehörte dem Priester (Lev. 7, 8.), der sie jedoch nicht selbst abzog. Diese Bestimmung entspricht einer wiederholten Regel, die auf einer punischen Opfertafel vorkommt, auf welcher es mehrmals heisst: ערת לכהנם, „die Haut den Priestern“.[248])

Das Fleisch des Opferthieres, gehörig zerlegt und gereinigt, kam ganz auf den Altar (mit Ausnahme des Hüftmuskels, גִּיד הנשה, s. Genes. 32, 33.).

Mit dem Brandopfer war ein entsprechendes Speis- und Trankopfer verbunden.[a])

Dieses Opfer war unter allen das gewöhnlichste. Bei keinem Feste fehlte es, das tägliche Opfer (תָּמִיד) war ein Brandopfer.

292. Wenn fromme Heiden für sich in Jerusalem ein

---

248) Nach der Opfertafel von Marseille, Zeile 3, 6, 8, 10, gehörte bei den phönizischen Opfern die Haut dem בעל הזבח, d. h. der Person, die für sich durch die Priester ein Opfer bringen liess. Nach der karthagischen Opfertafel, Zeile 2, 3, 4, 5 (s. Sitzungsberichte der k. bayer. Akademie. 1863. I. S. 36), gehörte die Haut den Priestern. Es scheint demnach in Karthago ein anderer Ritus geherrscht zu haben, als in Massilia.

a) Ueber diese Speis- und Trankopfer für die Holokauste und für die Friedopfer s. unten C. XIV.

Opfer bringen liessen, so war es ebenfalls ein Holokaust. Philo erwähnt, dass Kaiser Augustus für sich täglich zwei Lämmer und einen Stier als Holokaust darbringen liess (Ed. Francof. p. 1036). Philo fügt bei, dieser Gebrauch dauere zu seiner Zeit noch fort. Nach Josephus wurde unter Nero durch Zureden des Eleazar, Sohnes von Ananias, der Beschluss gefasst, von nun an kein Geschenk (*δῶρον*) oder Opfer von einem Heiden anzunehmen. (Bell. II. 17. 2.) Das war das Signal zum Krieg.[249])

X. Das Friedopfer.

293. Das Friedopfer unterschied sich vom Brandopfer dadurch, dass nur ein ganz geringer Theil vom Körper des Thieres auf den Altar kam. Der Name dieser Opfergattung (שֶׁלֶם, Amos V. 22.)[250]) kann von schillem, zahlen, entrichten, oder von schalom, Friede, abgeleitet werden. Die Vulgata scheint an der angeführten Stelle von Amos, an die erstere Ableitung zu denken (v o t a pinguium); die LXX. hält hier und sonst offenbar die zweite Ableitung fest: *σωτήριον*. Auch die Vulgata hält sich in der Hauptstelle (Levit. C. III.) an diese Deutung, indem sie hostia p a c i f i c o r u m hat. Diese Auffassung verdient in Rücksicht auf den Ritus, in welchem nur eine geringe Hinweisung auf Schuld vorkommt und wegen des Umstandes, dass in den freudigen Opfermahlzeiten eine Art von religiösem Friedensstand sich darstellt, den Vorzug. Wir nennen daher diese Opfer: Friedopfer.

---

249) Vgl. Contra Apionem l. II. 6. Facimus autem pro eis continua sacrificia; et non solum quotidianis diebus ex impensa communi omnium Judaeorum talia celebramus: verum cum nullas alias hostias ex communi, neque pro filiis peragamus, solis imperatoribus hunc honorem praecipuum pariter exhibemus, quem hominum nulli persolvimus.

250) Sonst immer im Plural זבח שלמים. Verschiedene Deutungen des Namens שֶׁלֶם, pacificum, s. bei Sifra, Ugolino. 14. p. 698.

Man muss bei ihnen solche Klassen unterscheiden, welche für bestimmte Fälle vorgeschrieben waren und solche, die man aus freien Stücken, oder in Folge eines Gelübdes brachte. Die erstere scheint das Gesetz „Dankopfer" (תּוֹדָה) zu nennen (Levit. VII. 12.), während die letztern jedenfalls (VII. V. 16. נְדָבָה und נֶדֶר) mit dem Namen Freiwilligkeit und Gelübde bezeichnet werden. Es mag indess sein, dass die Bezeichnung „Dankopfer" (תּוֹדָה) auch die freiwilligen einschliessen kann, so dass dieser Name mit Friedopfer synonym wäre. Andererseits kann (נְדָבָה, נֶדֶר) voluntarium, ex voto, auch auf Brandopfer gehen. (Sifra, Ugol. 14. S. 615.)

294. Die Sache selbst ist hier vollkommen klar, wenn auch in den Namen eine gewisse Dehnbarkeit herrscht.

Es gab gesetzlich bestimmte, angelobte und rein freiwillige Friedopfer.

Die letztern konnten nie von einer ganzen Gemeinde, sondern nur von Einzelnen gebracht werden. (Sifra l. c. S. 699. Vgl. S. 615.)

Alle Arten von Friedopfern waren darin gleich, dass nur die Fetttheile auf dem Brandopferalter verbrannt wurden. (Levit. III. 3 ff. werden die einzelnen Theile: Fett an den Gedärmen, Nieren, Leberlappen u. s. w. genau bestimmt.)

Die Haut gehörte Demjenigen, für welchen das Opfer gebracht wurde. (Sifra, Ug. XIV. p. 697.)

Das Blut wurde rings um den Altar gesprengt. (Levit. III. 2.)[251])

295. Von jedem dieser Opfer erhielten die Priester das Brust- und das rechte Schulterstück. (שׁוֹק הַיָּמִין, armus dexter und חָזֶה, pectusculum. Levit. VII. 30 ff.) Diese Opfergabe wurde dem Priester mit der Ceremonie des Hebens

---

251) Maimonides (Maaseh ha korbanoth. C. V. §. 6) bemerkt, dass die Blutsprengung bei dem Brand-, Fried- und Schuldopfer ganz gleich sei.

(תְּרוּמָה) und des Webens (תְּנוּפָה) übergeben. Das „Weben“ wird insbesondere auf die Brust, das „Heben“ auf das Schulterstück bezogen (das. V. 34).

Die Priester konnten diese Opfergaben nicht bloss im Tempel, sondern auch zu Hause, doch jedenfalls in Jerusalem verzehren. Es durften an diesem Mahle auch die Frauen und Töchter, ja auch gekaufte, oder im Hause geborene Knechte und Mägde Theil nehmen. Hatte aber eine Priestertochter einen Fremden, d. i. einen Nichtpriester geheirathet, so durfte sie nicht mitessen. Levit. XXII. 11 ff. Die mit den Friedopfern verbundene Minchah wurde immer den Priestern überlassen. Levit. 7, 14. Num. 6, 19. 20. Smits n. 775. (Es gab auch freiwillige Friedopfer von Privatpersonen ohne Minchah. Maim. maaseh ha korb. C. IX. §. 5.) Soweit waren alle Friedopfer gleich.

296. Bei den Friedopfern von Privatpersonen war ferner das allgemein, dass das Opferfleisch von den Betheiligten — nach Abzug der Fetttheile und der Gabe an die Priester — zu einer Mahlzeit verwendet werden konnte. Darin unterschied sich aber ein freiwilliges, von einem pflichtschuldigen Opfer, dass vom erstern das Fleisch auch noch am nächsten Tage — nicht weiter — genossen werden durfte. Das Fleisch des Pflichtopfers musste am Tage der Darbringung gegessen, oder verbrannt werden. (Levit. VII. 15 ff. Vgl. Sifra bei Ugolino XIV. p. 807 ff. Maimonides, maaseh ha korbanoth. C. X. §. 6 ff.) Woher Reland (III. C. 5. §. 6.) die Angabe schöpfte, dass Laien, die ihr Opfermahl im Vorhofe des Tempels halten wollten, Wein dabei trinken durften, während den Priestern solches verboten war, weiss ich nicht. Dass bei dem Friedopfer des einzelnen Israeliten die Handauflegung vorkam, sagt die Schrift ausdrücklich. (Levit. III. 2.) Galt das Opfer dem ganzen Volke, so blieb nach den Rabbinen (s. Smits, proleg. in Levit. n. 459 f. und 772) die Handauflegung weg.

Bei diesen öffentlichen Friedensopfern konnte natürlich

nicht der Darbringer, welcher eben das Volk war, eine Mahlzeit halten. Hier traten die Priester an seine Stelle. Sie genossen das Fleisch von dieser Gattung der Friedopfer ganz so, wie jenes der Sündopfer als Allerheiligstes im Tempel. (Maimon. m. ha korbanoth C. X. §. 3.) Regelmässig gab es nur Ein solches öffentliches Opfer, nämlich am Pfingstfest wurden zwei männliche Lämmer als Schelem geopfert. Levit. 23, 19.

Ausserordentlicher Weise gab es solche Opfer bei grossen Feierlichkeiten, wie bei der ersten Schliessung des Bundes (Exod. 24, 5.); bei der Einführung der Bundeslade auf Sion (2 Sam. 6, 17.); bei der Tempelweihe (1 Kön. 8, 63.); bei einer ungewöhnlichen Osterfeier unter König Ezechias (2 Chron. 30, 22. Vgl. 29, 31.)

297. Der einzelne Israelit bewahrte bis auf die letzte Zeit die Gewohnheit, besonders an Festzeiten freiwillige Friedopfer schlachten zu lassen, welche den Namen Chagîgah (חֲגִיגָה), Festopfer, erhielten. Die Schammäaner stellten als Grundsatz auf, der Israelit müsse auf das Erscheinen bei einem Wallfahrtsfest wenigstens zwei Meah (מָעָה) Silber (d. i. etwa sieben Kreuzer, oder zwei Silbergroschen), zu den Fest- oder Friedensopfern (חֲגִיגָה) wenigstens ein Meah (nach Diss $3^{27}/_{32}$ Kreuzer) aufwenden. Die Hillelianer kehrten die Bestimmung um (Mischnah, Chagîgah I. §. 2). Man sieht hieraus, dass ganze Gruppen von Personen zusammensteuerten, um ihre Festopfer zu bestreiten.

„Wenn Jemand viele Essende — eine starke Familie — hat und nur ein geringes Vermögen, der bringt viele Friedopfer und wenig Brandopfer; wer viel Vermögen und wenig Esser hat, der bringt viele Brandopfer und wenig Friedopfer.“ (Das. §. 5.)

298. Da das Gesetz vorschrieb, dass nach Abzug der wichtigsten Abgaben ein Zehntel des ganzen Ertrages zu Opfermahlzeiten verwendet werden sollte, so entledigte man sich der Pflicht, die das Gesetz vorschrieb (Deut. 14, 26.) und

jener, welche das Herkommen sanctionirte, dadurch, dass man an Festzeiten eine bestimmte Zahl Friedopfer schlachten liess. Obwohl nach der Mischnah (Chagîgah I. 3.) nicht erlaubt war, die Brandopfer, die man an den Festtagen bringen liess, von Zehnten zu nehmen, konnte man doch die Friedopfer dazu verwenden.

Das war das epulari coram Domino (s. Deuter. XII. 12. XIV. 26.)

XI. Das Sündopfer.

299. Das Sündopfer führt den gleichen Namen, wie die Sünde Chattâth (חַטָּאת), ein Umstand, welcher die innige Beziehung dieser Cultushandlung zu gewissen Vergehungen deutlich genug zu erkennen giebt. Diese Gattung von Opfern war indess nicht bloss für notorische Vergehen, sondern auch für gewisse Zustände angeordnet und fand an bestimmten Festzeiten für das ganze Volk, offenbar in der stillschweigenden Voraussetzung statt, dass es an einer bestimmten Zahl von Uebertretungen nie fehle. Die einzelnen Fälle, für welche das Gesetz ein Sündopfer vorschreibt, lassen sich in folgender Weise gruppiren.

300. I. Bleibende Fälle, die zu bestimmten Zeiten eintreten.

1) An den Neumonden. (Num. 28, 15.)
2) Am Paschafest. (Num. 28, 22.)
3) An Pfingsten. (Num. 28, 30.)
4) Am Neujahrstag. (Num. 29, 5.)
5) Am Versöhnungstag. (Num. 29, 11. Levit. 16, 5.)

In diesen Fällen wurde das Opfer für das ganze Volk gebracht. Es war allemal ein Ziegenbock.

301. II. Unvorhersehbare Fälle, welche an keine bestimmte Zeit gebunden waren.

a) Ohne persönliche Schuld:

1) Bei der Reinigung der Wöchnerin (Levit. 12, 6. 8.) eine junge Taube oder Turteltaube, welche nicht mit dem Substitutionsopfer verwechselt werden darf, welches nach Levit. XII, 8. für das Opfer eines Lammes bei dergleichen Gelegenheiten gebracht werden konnte.
2) Bei der Reinigung des Aussätzigen war neben einem Holokaust ein Sündopfer vorgeschrieben. (Levit. 14, 19.) Von den zwei Tauben, die als Ersatz hiefür von einem Armen gebracht werden durften, wurde die eine als Sündopfer dargebracht. (Das. V. 22.)
3) Bei der Reinigung eines Eiterflüssigen werden zwei Tauben geopfert, wovon die eine Holokaust, die andere Sündopfer war. (Levit. XV. 15.)
4) So ist's auch bei der blutflüssigen Frau. (Das. V. 29.)
5) Der Nasiräer bringt ausser andern Opfern am Schlusse seiner Gelübdezeit ein einjähriges Schaf als Sündopfer. (Num. 6, 14.)
6) Hat sich der Nasiräer durch Berührung einer Leiche verunreinigt, so bringt er (wie es in den Fällen Nr. 3 und 4 geschah) zwei Tauben, wovon die eine Holokaust, die andere Sündopfer ist. (Num. 6, 10.)

302. b) Mit persönlicher, wenn auch nicht immer bewusster Verschuldung:

1) Wenn ein Priester aus Versehen ein Gebot Gottes übertrat, so opferte er zur Sühne einen jungen fehlerfreien Stier (Levit. 4, 4.), dem er die Hände auflegte.
2) Das gleiche Opfer war vorgeschrieben, wenn „der ganzen Gemeinde Israels" etwas ähnliches begegnet war. (Levit. 4, 14 ff.) Die „Aeltesten des Volkes" legten hier dem Opfer die Hände auf.
3) Ein Stamm- oder Familienhaupt (נָשִׂיא) brachte in diesem Falle einen Ziegenbock. (Levit. 4, 23.)
4) Der einzelne Laie sühnte sein Vergehen durch eine Ziege. (Levit. 4, 28.)

5) Hatte Jemand bei einer gerichtlichen Mahnung, über Geschehenes oder Gehörtes ein eidliches Zeugniss abzulegen, Unwissenheit vorgeschützt (Levit. 5, 1); oder
6) hatte Jemand unwissentlich Unreines berührt (Levit. 5, 2.); oder endlich
7) aus Uebereilung ein Gelübde mit Schwur bestätigt, das er zu lösen vergass (Levit. 5, 4.), so brachte er eine Schafmutter, oder zwei Tauben. (Levit. 5, 6.)

303. Sämmtliche Sündopfer zerfallen in liturgischer Hinsicht in zwei Klassen:

I. solche, deren Blut im Heiligthum gesprengt und deren Fleisch ausserhalb des Tempels verbrannt wurde;
II. solche, deren Blut nur am Brandopferaltare gesprengt, und deren Fleisch (mit Ausnahme der Fettstücke) von den Priestern verzehrt wurde.

Die beiden Gattungen können durch die Beachtung eines doppelten Gegensatzes auf doppelte Art unterschieden werden. In der Mischnah ist vorherrschend der Gegensatz von solchen Sündopfern, welche genossen werden (נאכלין), und solchen, welche verbrannt werden, beobachtet. (Tr. Sebachim. C. V. ff.) Maimonides hat in seiner Darstellung (Maaseh korbanoth C. V. §. 7—11) und in einer speculativen Beleuchtung der Opfer (Moreh Nebuchim III. C. 46. ed. Sulzb. f. 72. a u. b.) diesen Unterschied vorzugsweise beachtet. Ihm folgend theilt Reland[252]) die Sündopfer: quaedam sacrificia piacularia comedebantur a Sacerdotibus, quaedam comburebantur. Nimmt man auf das Moment des Blutsprengens Rücksicht, so lassen sich innere (פְּנִימִיּוֹת) und äussere (חִיצוֹנוֹת) mit der Gemarah bab. unterscheiden (Tract. Sebachim f. 14. a. f. 4. b.). Die innern Sündopfer sind jene, deren Blut ins Heilige, oder

---

252) Ant. l. III. c. V. §. 6. Bähr (II. S. 359) irrt, wenn er Reland als Gewährsmann für die Unterscheidung von „sacrificia interiora et exteriora" anführt.

gar in's Allerheiligste getragen und dort gesprengt wird; die äussern jene, deren Blut an den Brandopferaltar gespritzt wird. Die Mischnah (Tract. Sebachim C. XI. §. 1) stellt einmal die innern (פְּנִימִיּוֹת) den zum Opfermahle bestimmten (נאכלות) entgegen.

Die Unterscheidung von innern und äussern Sündopfern ist für uns leichter zu handhaben.

304. Zu den innern Sündopfern gehörten jene, welche sich auf die wichtigsten Fälle bezogen: Vor allem die Opfer am Versöhnungstage, sowohl der Bock für das Volk, als der Stier für den Priester; dann das Opfer für eine Schuld der Gemeinde Israels und für eine Schuld des Hohen Priesters. Das Blut dieser Thiere wurde an die Hörner des innern Altares gestrichen und an den Vorhang gesprengt. Bei den beiden zuerst genannten wurde es am Versöhnungstage auch ins Allerheiligste gebracht.

Die Fettstücke dieser Opfer wurden dem Feuer des Brandopferaltares übergeben, das Fleisch aber ausserhalb des Lagers, und seit der Erbauung des Tempels, ausserhalb Jerusalems verbrannt. Die Einzelvorschrift: „Pellem vero et omnes carnes cum capite et pedibus et intestinis et fimo et reliquo corpore efferet extra castra in locum mundum, ubi cineres effundi solent, incendetque ea super lignorum struem, quae in loco effusorum einerum cremabuntur" (Levit. 4, 11.) gilt von allen innern Sündopfern. Nach den Rabbinen (s. Maimonides, maaseh ha korbanoth. C. VII. §. 3 ff.) wurden solche Opfer, bei welchen ein Defekt vorgekommen war, theils im innern, theils im äussern Vorhofe verbrannt.[253])

---

253) Er nennt den Ort ausserhalb Jerusalems, an welchem die richtig dargebrachten Sündopfer verbrannt wurden, בית הדשן. Vielleicht rühren die Aschenhügel nördlich von Jerusalem, welche jedenfalls nach Liebigs Analyse thierische Substanzen enthalten, von den Sündopfern her. Möglich, dass auch die Asche der Brandopfer dorthin getragen wurde. Vgl. oben Anm. 245.

Von den übrigen Sündopfern wurde das Fleisch — mit Abzug der Fettstücke, welche auf den Brandopferaltar kamen — von den Priestern im Tempel genossen und zwar nur von Männern. (Levit. VI. 22.) Diese Art von Opferspeise wurde, wie noch neun andere[a]), als Allerheiligstes betrachtet.[b])

305. Das Blut der äussern Sündopfer wurde an den äussern Altar gesprengt und zwar in der Art, dass der Priester den Zeigefinger der rechten Hand eintauchte und damit die vier Hörner des Altares bestrich. Das übrige wurde an der südlichen Wand des Altares ausgegossen. (Levit. 4, 33. Vgl. Maimonides, maaseh ha korbanoth. C. V. §. 7.)

Die Sündopfer, welche aus Tauben bestanden, wurden ganz von den Priestern, als Allerheiligstes, genossen. Nur das Blut kam an den Altar. War der Kopf so abgekneipt, dass er noch am Leibe hing, so wurde ein Theil des Blutes an die Wand des Altares gespritzt, das übrige floss auf den Boden.[254])

Der Ritus, die Veranlassung und der Zweck des Sündopfers ist so eng mit dem Ascham- oder Schuldopfer verbunden, dass ersteres nur durch eine Verständigung über das letztere vollkommen verständlich wird, und umgekehrt.

XII. Das Schuldopfer.

306. Das Schuldopfer (hebräisch אָשָׁם, Ascham) muss sich, wie schon der Name ausspricht, auf stärkere Uebertretungen bezogen haben, als das eben besprochene Sündopfer.

---

a) Reland zählt (S. 174) nach Chullin 133. b. und Challah, Jerusalem, 60. b. vierundzwanzig Gaben des Priesterthums auf, darunter kommen zehn im Tempel zu verzehrende vor.

b) קדש קדשים, Levit. 6, 22. Vgl. Matth. 7, 6. *μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσί.*

254) Mischnah sebachim C. VI. §. 4. Im folgenden Paragraph wird in der Mischnah der Unterschied des Verfahrens bei einem zum Brandopfer bestimmten Vogel angegeben.

Betrachtet man das Verhältniss beider Opfer nach Veranlassung und Zweck, so zeigt sich der Unterschied als sehr bedeutend; berücksichtigt man aber den Ritus, so schien sich eine solche Aehnlichkeit zu ergeben, dass mehrere Archäologen volle Gleichheit annahmen.[255]) Für die Annahme einer solchen Gleichheit war nun allerdings die Stelle Levit. VII, 7., welche Bähr und zum Theil Smits in Anspruch nimmt, scheinbar sehr günstig: Sicut pro peccato offertur hostia, ita et pro delicto; utriusque lex una erit, ad sacerdotem, qui eam obtulerit, pertinebit. Indess wird „das gemeinschaftliche Gesetz" nach dem Schlusse nur darauf hinweisen, dass, wie beim äussern Sündopfer, so auch beim Ascham das Ganze, mit Ausnahme der Fetttheile, dem Priester gehört.

307. Aus den uns bekannten Umständen der Darbringung geht aber jedenfalls eine grosse rituelle Aehnlichkeit hervor. Die Priester genossen diese Opfer, wie die äussern Sündopfer, als „Ganz Heiliges" (קדש קדשים) an heiliger Stätte. (Maimon., Jad Chasakah, korbanoth. C. I. §. 17. ed. Berl. t. VI. f. 39.) Es fehlte bei dieser Opfergattung, wie bei der vorhergehenden, die unblutige Beigabe und die Libation. Ferner konnte weder das eine, noch das andere in Folge eines Gelübdes, oder aus freiwilligem Entschlusse (als נדר oder נדבה) gebracht werden, sondern einzig in den vom Gesetze vorgeschriebenen Fällen, während man Brandopfer als Gelöbniss oder aus freier Andacht brachte. (Maimonides, Jad, korbanoth. C. XIV. §. 1 ff. ed. Berlin. f. 53. und Vorrede zu Sebachim, citirt bei Smits, Prolegom. in Levit. p. 471 f. Nemo sacrificium pro peccato aut pro delicto voto nuncupare rite potest, suave ipsius sponte dare. Sola enim holocausta et sacra pacifica voto aut voluntate rite fiebant.) Verschieden waren indess

---

255) Calmet nahm die Sünd- und Schuldopfer geradezu als Eine Gattung und zählt daher nur drei Arten von blutigen Opfern. Diction. s. v. sacrifice.

beide Opfergattungen hinsichtlich des Materials; während zum Sündopfer männliche und weibliche Thiere zugelassen wurden und zwar von Rindern, Schafen und Ziegen, nahm man zum Ascham in der Regel nur den Widder (Smits l. c. S. 508). Doch in dem Falle Levit. V, 4. wird ein weibliches Lamm zum Opfer bestimmt.

Die besondern Ceremonien des dringlichen Sühneverlangens, welches sich bei mehreren Sündopfern durch Besprengung des innern, goldenen Altares, des Vorhanges, oder gar der Bundeslade darstellte, fiel beim Ascham weg. Keine Spur davon in der Schrift und bei den Rabbinen. (Vgl. Maimonides, Jad, korb. C. IX. §. 1.)

308. Der wichtigste Unterschied lag in den Veranlassungen, wegen welcher eben ein Ascham gebracht werden musste. Ueber diese herrscht nun bei den Archäologen grosse Uneinigkeit. (Vgl. die ausführliche Erörterung bei Smits, proleg. in Levit. I. p. 490 — 507, und Bähr, Symbolik d. M. C. II. S. 401 ff.) Die Sache scheint aber nicht so gar dunkel, wenn folgendes festgehalten wird. I. Es gab ganz bestimmte, vom Gesetze bezeichnete Fälle, in welchen ein Ascham gebracht werden musste: 1) Levit. 5, 15 f.; 2) Levit. 19, 20—22.; 3) Num. 6, 9 — 12.; 4) Levit. 6, 1 — 7.; 5) Levit. 5, 4. 6) Levit. 14, 12. 21. Die Fälle 3 und 6 schliessen keine moralische Schuld in sich, indem sie sich auf die Beendigung des Nasiräats und die Freisprechung vom Aussatz beziehen. In den übrigen Fällen ist die Veranlassung eine bestimmte Schuld: 1) Vergreifung am Heiligen, d. h. Verwendung von Geweihtem zu gewöhnlicher Nutzniessung; 2) fleischlicher Umgang mit einer Sklavin; 4) Verläugnung eines Depositums; 5) Unvorsichtiger Schwur.

II. Diesen bestimmten Fällen fügt das Gesetz die allgemeine Regel bei: „Anima si peccaverit per ignorantiam, feceritque unum ex his quae Domini lege prohibentur, et peccati rea intellexerit iniquitatem suam, offeret arietem immaculatum

de gregibus sacerdoti“ (בְּעֶרְכְּךָ לְאָשָׁם אֶל־הַכֹּהֵן, Levit. V. 17 ff.).

309. Nach dieser Stelle würde jedesmal ein Ascham dann gebracht worden sein, wenn Jemand unwissentlich sündigte, später aber den Irrthum erkannte. Es wäre also von dem Gewissen des Einzelnen abgehangen, die Verpflichtung zu einem solchen Opfer anzuerkennen. Damit hängt es zusammen, wenn Josephus sagt, es sei das Ascham (der Widder) von Jenem gebracht worden, der durch das eigene Gewissen zur Anerkennung einer Schuld getrieben wurde, ohne von Jemand äusserlich angeklagt, oder überführt zu sein.[256])

Mit dieser Bestimmung lässt sich die Angabe der Mischnah vereinigen, dass sechsunddreissig Gattungen von Vergehungen, worauf eigentlich die stille Rache Gottes lag, durch ein Ascham, theilweise durch ein Sündopfer, gesühnt werden konnten und sollten.

Unter diesen sechsunddreissig Vergehungen sind die grössten Verbrechen, wie Blutschande, unnatürliche Laster neben rituellen Uebertretungen aufgeführt. Da auf mehreren derselben die Todesstrafe stand, so kann nicht von notorischen, sondern nur von geheimen Vergehen hier die Rede sein.[a]) Wer eines dieser Gebote übertreten und dabei sein Gewissen eingeschläfert hatte, dieses aber später aufwachen fühlte, ohne vor Gericht gezogen zu sein, opferte einen Widder. Dass neben den enormsten Vergehen auch rituelle Versehen mit berücksichtigt waren, machte die Sache praktisch durchführbar. Wenn die Darbringung eines Aschamopfers nur auf geheime Blutschande oder ähnliche Verbrechen hingewiesen hätte, so würde wohl

---

256) Antiq. III. C. IX. §. 3. Tauchnit t. II. p. 186. *Ὁ δὲ ἁμαρτὼν μὲν, ἑαυτῷ δὲ συνειδὼς καὶ μηδένα ἔχων τὸν ἐλέγχοντα, κριὸν θύει, τοῦ νόμου τοῦτο κελεύοντος, οὗ τὰ κρέα κατὰ τὸ ἱερὸν ὁμοίως* (wie bei den Sündopfern) *οἱ ἱερεῖς αὐθήμερον σιτοῦνται.*

a) Notorisch war ein Vergehen, wenn Zeugen bestätigen konnten, dass der Sünder vor der That gewarnt worden war.

Niemand dem Drange des Gewissens gefolgt sein. Immerhin war dieses Aschamopfer oft genug mit gewiss sehr ernsten und empfindlichen Regungen des Gewissens im Zusammenhange. Wäre übrigens das Blut dieser Opfer auch auf die Betheiligten gesprengt worden, sie konnten die volle Befriedigung nicht finden, bis Derjenige sein Schuldopfer brachte, den Johannes „das Lamm Gottes, welches hinweg nimmt die Sünden der Welt", nennt und von welchem Isaias sagt: „Iste asperget[b]) gentes multas (יַזֶּה) . . . Vere languores nostros ipse tulit. (52, 15. 53, 4.)

310. Mit der Ungewissheit der wirklichen Versöhnung hatte übrigens die Unterscheidung von אָשָׁם וַדַּאי und אָשָׁם תָּלוּי nichts zu schaffen. Der erstere Ausdruck bezieht sich auf die vom Gesetze bestimmt angeordneten Fälle (vaddai, „gewiss"), der zweite auf die vom Gesetze nur im Allgemeinen, also unbestimmt bezeichneten Fälle (תָּלוּי, suspensus, bedingt, ungewiss). Der Ausdruck אָשָׁם תָּלוּי kommt schon in der Mischnah (Kerithûth C. I. §. 2) vor.

311. Hieher gehört auch die Unterscheidung von dem „aufsteigenden und herabsteigenden" Opfer (עוֹלֶה וְיוֹרֵד). In einer nicht grossen Zahl von Fällen, für welche ein Sühnopfer vorgeschrieben war, kam es darauf an, ob der vom Gesetze Betroffene reich, oder arm war. Der Reiche brachte ein „in die Höhe steigendes, ein theures" (עוֹלֶה), der Arme ein „niedersteigendes, wohlfeiles" Opfer (יוֹרֵד).

So war z. B. zur Sühne für einen unvorsichtigen Schwur ein Lamm als Schuldopfer vorgeschrieben. (Levit. V. 5 ff.) Der Arme konnte dafür zwei Turteltauben, und zwar die eine als Sünd-, die andere als Brandopfer bringen. Im erstern Falle war das Opfer Oleh, im letztern Jored (s. Mischnah, Schebuoth I. §. 1 und 2).

---

b) Ueber die Bedeutung des rituellen Ausdruckes הִזָּה, הַזָּיָה s. Levit. 4, 6. 17. 5, 9. 14, 7. 16. 27. 16, 14. 15. u. s. w.

Verwandt ist der Fall mit dem Opfer der Wöchnerin, bei welchem übrigens kein Ascham, sondern ein Brand- und ein Sündopfer vorgeschrieben war. (Levit. XII. 7 ff.) Eine arme Frau konnte statt des vorgeschriebenen Lammes zwei Tauben, und zwar die eine als Holokaust, die andere als Sündopfer bringen. Das war dann ein „niedersteigendes“ Opfer (יֹרֵד). Ein solches brachte Maria bei der Darstellung Jesu im Tempel. (Luk. II. 24.)

XIII. Besondere Opfer.

312. Besondere Opfer für besondere Veranlassungen gab es viele. Ein öffentliches, die ganze Nation berührendes war das der rothen Kuh (פָּרָה אֲדֻמָּה, vacca rufa. Num. XIX. 2 ff.) Es war eine Art von Sündopfer, doch mit der Eigenthümlichkeit, dass nicht etwa bloss das Fleisch des Opferthieres ausserhalb des Lagers verbrannt, sondern dass auch der ganze Opferakt dort vorgenommen wurde. Der Priester, welcher das Thier schlachtete, tauchte den (Zeige-) Finger in dessen Blut und sprengte siebenmal gegen die Thüre des Zeltes hin und verbrannte dann das Opfer mit Haut und Haar. In den brennenden Holzstoss musste Zedernholz, Yssop und ein Purpurstreifen geworfen werden. (Num. 19, 5.) Die Asche wurde sorgfältig bewahrt und bildete in Wasser geworfen das Weihwasser (מֵי נִדָּה, חַטָּאת, das. V. 9). Wer einen Leichnam berührt hatte, musste am dritten und siebenten Tage damit besprengt werden, um als rein gelten zu können.

Seit der Erbauung des Tempels fand die Schlachtung und das Verbrennen dieses Opfers auf dem Oelberge statt. Nach der Mischnah (Parah III. 6.) wäre vom Tempel auf den Oelberg hinüber eine Brücke zur Ausführung dieses Opferthieres gebaut worden.

Eben da (§. 5) wird berichtet, es sei von Moses bis Esra dieses Opfer nicht mehr gebracht worden. Von Esra an (bis zur Zerstörung des Tempels) wäre es nach den Einen fünf-,

nach den Andern siebenmal gebracht worden. Offenbar wurde in der letzten Zeit grosses Gewicht auf diese Ceremonie gelegt; man sieht es aus dem Traktat der Mischnah, welcher eigens hierüber handelt, und aus der Art, wie der Hebräerbrief (IX. 13) und der Brief des Barnabas darauf Bezug nimmt (C. VIII).[257])

313. Eine andere Art von Spezialopfer war jenes, das bei der ersten Weihung Aarons und seiner Söhne vorgenommen ward. (S. Exod. 29, 1 ff. Levit. 8, 1 ff.) Es fand eine Combination von Brand-, Sünd- und Friedensopfern statt. Von zwei Widdern, die unter diesen Opfern vorkommen, wurde der eine als gewöhnliches Holokaust dargebracht. (Exod. 29, 15 ff.) Der andere wurde als Friedopfer behandelt, doch mit der Eigenthümlichkeit, dass zwar die Fettstücke auf den Altar kamen und das Bruststück und die rechte Schulter dem Consekrator angehörten, aber das Blut auf eigenthümliche Art gesprengt ward. Ein Theil wurde, wie beim gewöhnlichen Friedopfer, rings um den Altar gesprengt (29, 20.), ein anderer Theil aber dazu verwendet, um das rechte Ohr und den Daumen und die grosse Zehe — der rechten Hand und des rechten Fusses — zu bestreichen (29, 20). Das Hören, Gehorchen, Handeln und Streben des Priesters sollte durch diese Ceremonie symbolisch an den Altar geknüpft werden.

314. Das Bundesopfer darf als eigene Art betrachtet werden, deren Eigenthümlichkeit darin besteht, dass diejenigen, welche den Bund schliessen, oder durch ihn verpflichtet werden zwischen den Opferstücken durchgehen, oder mit dem Opferblute besprengt werden. Jeremias nimmt (K. 34, 18 f.)

257) Der Verfasser dieses Briefes hatte den von der Mischnah (III. §. 2 ff.) ausführlich geschilderten Gebrauch im Auge, wenn er von Knaben spricht, welche die Asche in Gefässe werfen und damit besprengen. — Der Koran nimmt in der zweiten Surah, welche desshalb die der (rothen) Kuh heisst, von Vers 67 an in seiner Weise auf diesen Ritus Rücksicht.

auf den Gebrauch des Durchgehens zwischen den Theilen des geschlachteten Opferthieres Rücksicht. (Et dabo viros, qui praevaricantur foedus meum et non observaverunt verba foederis, quibus assensi sunt in conspectu meo, vitulum, quem conciderunt — כָּרְתוּ — in duas partes et transierunt inter divisiones ejus — בֵּין בְּתָרָיו.)[a])

Ein plastisch-anschauliches Beispiel bietet das Opfer Abrahams (Genes. XV.) dar. Bei der feierlichen Verpflichtung des Volkes Israels zur Haltung des Bundes wurde von dem Blute der dargebrachten Opfer ein Theil auf das anwesende Volk gesprengt mit den Worten: Hic est sanguis foederis, quod pepigit Dominus vobiscum super cunctis sermonibus his. (Exod. 24, 8. Vgl. Hebr. IX. 20.)[258])

315. Bei der Reinsprechung des Aussätzigen wurden zwei Lämmer als Sünd- und Schuldopfer gebracht[a]), (Levit. 14, 10 ff.), welche nach dem allgemeinen Gesetze behandelt wurden. Vorher musste jedoch eine Ceremonie vorgenommen werden, welche mit heidnischen Gebräuchen materiell übereinstimmt[b]), durch die Anordnung des Gesetzes jedoch formell mit der wahren Gottesverehrung verknüpft ist. Zwei kleine, reine Vögel wurden gewählt, der eine über lebendigem Wasser (d. h. über Wasser aus einer stets fliessenden Quelle), in einem irdenen Gefäss geschlachtet, der andere mit Cedernholz, einem Purpurstreifen und Yssop in das Blut getaucht und frei entlassen.

---

a) Vgl. die Redensart כרת ברית „einen Bund schliessen", wörtlich: „einen Bund verschneiden".

258) Die Worte Christi „Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum" (Matth. 26, 28.) bilden nicht nur formell, sondern auch dem Inhalte nach den entsprechenden Gegensatz, welchen der Hebräerbrief a. a. O. nachweist.

a) Ueber עֹלָה (Lev. 14, 13.) s. die Auslegung von Smits und Bonfrère.

b) Die Empörung der Juden unter Florus nahm davon ihren Ausgang, dass ein heidnischer Bewohner Cäsarea's vor der Synagoge über einem Kruge (γάστρα) ein Vogelopfer schlachtete. Jos. Bell. II. C. 14. §. 5

(Levit. 14, 5 ff.) Es sollte damit die neue Schwungkraft der wiederhergestellten Gesundheit symbolisirt werden. Eine ähnliche Ceremonie fand bei der Reinigung eines Hauses vom sogenannten Häuseraussatz statt. (Levit. 14, 49 ff.) Eigentliche Opfer waren diese Vögel nicht, da sie nicht im Tempel dargebracht wurden.

XIV. Die unblutigen Opfer (Menachôth).

316. Ueberall, wo es im Alterthum Opfer gab, kommen neben den blutigen auch unblutige vor. Wir sehen, dass die Aegyptier Früchte und Blumen opferten; die Indier liebten das Opfer von Reis, der mit Butter begossen ward (Yag'na v. I. 235); sie bringen Wohlgerüche mit Wasser und Tila (Sesam) dar (das. Sl. 252), verschiedene Arten von Kuchen, vor allem das Sôma-Opfer.[259]) Die nüchternen, sparsamen Chinesen verbrennen bemalte Papierstreifen. Die mosaische Opfergesetzgebung hat, wie wir oben sahen, nur wenige Pflanzenstoffe als Gegenstand des unblutigen Opfers angenommen. In Einem Falle wurden Wohlgerüche dargebracht; die gewöhnlichen Opfer aber bestanden aus Zubereitungen von Waizen- und Gerstenmehl. Das Waizenmehl war vorherrschend. Ausser Salz, was bei keinem Opfer fehlte (s. oben §. 271), kam nach Umständen Oel als Bindemittel oder Aufguss, dann Weihrauch und eine Weinlibation hinzu. Je nachdem diese letztern Bestandtheile hinzukamen, oder wegblieben, erhielt das Opfer einen bestimmten Charakter. Ein weiterer Unterschied bildete sich insofern, als von einzelnen unblutigen Opfern nur der geringste Theil auf den Altar kam, während beinahe die ganze Oblation nach der Opferungsceremonie genossen wurde. Endlich unterschied sich der Kern der unblutigen Oblation durch

---

259) Vgl. die Abhandlung von Windischmann, über das Haoma-Opfer (Abhandlungen der k. bayer. Akademie der Wissensch. IV. 125). Weber, indische Studien. X. Bd. III. Heft. S. 321 ff.

die Art der Bereitung. Das Mehl wurde zu Brot gebacken und als solches Gott geweiht (Schaubrote, Pfingstbrote), oder in Pfannen und Tiegeln gekocht. oder auf Platten bereitet, so dass die Oblation eine Art von Brei, Auflauf, Kuchen u. dgl. sein konnte.

Der allgemeine Name für jedes unblutige Opfer ist Minchah (מִנְחָה, plur. מְנָחוֹת, von מָנַח, schenken), was man seit geraumer Zeit im Deutschen durch „Speisopfer"[a]) zu geben versucht hat, gewiss nicht sehr glücklich. Man würde besser thun, den Ausdruck Minchah unverändert zu lassen, wie denn auch die alexandrinische Version mitunter *Μαναά* sagt. (2 Kön. 8, 9. 17. 3. 2 Chron. 7, 7.)

Wenden wir uns vom Namen zur Sache selbst, so begegnen wir vor allem einer Frage, die durch Bähr angeregt wurde und die desshalb nicht umgangen werden kann, weil von ihrer Beantwortung die Fassung und Behandlung des ganzen Opferbegriffes abhängt. Bähr drängte die Bedeutung der unblutigen Opfer zurück, um das Wesen des Opfers in der Blutvergiessung nachzuweisen. Er liess der Minchah nur den Werth eines Surrogates, welches unter gewissen Umständen für das blutige Opfer eintrat, oder der Ergänzung. Die Verkennung des selbständigen Opfercharakters der Minchah-Oblationen greift störend in die ganze Auffassung des Opfers ein.

Je grösser die gelehrten Verdienste Bähr's in vielen Fragen der religiösen Alterthümer sind, um so nöthiger war es, ihm hier entgegen zu treten.[b])

317. Dass die Menachôth nicht durchweg Surrogate für die Blutopfer seien, erhellt schon daraus, dass sie neben den

---

a) Auch Smits wendet im Niederländischen den Ausdruck „Spysoffer" an. Prol. in Levit. I. p. 563.

b) Diess ist in der trefflichen, von mir angeregten Preisschrift von Dr. Val. Thalhofer geschehen: „Die unblutigen Opfer des mosaischen Cultus. Regensburg 1848."

letztern in der frühesten Zeit vorkommen. Während Abel ein blutiges Opfer bringt, ist das Opfer Kains eine Minchah. (Genes. IV.) Das Opfer Melchisedeks besteht aus Brot und Wein. (Genes. XIV, 18.) Das unblutige Opfer besteht ausserhalb Israels und nach der Anordnung des mosaischen Gesetzes selbständig.

318. Es lässt sich nicht läugnen, dass unblutige Opfer theilweise als Ersatz für die blutigen gelten. Für das Opfer eines Menschen wurde das eines Thieres, für das Thier eine Frucht oder ein künstliches Gebilde gesetzt. „In Rom wurden alljährig nach der Frühlingsgleiche an den Idus des Mai vierundzwanzig oder sogar dreissig sogenannte Argeer, d. h. Binsenmänner, durch die Pontifices und Vestalischen Jungfrauen zur Sühne des Volkes vom Pons Sublicius herab in den Tiberstrom gestürzt.“[c]) „Arme Leute pflegten aus Mehl geformte Thiere in Gestalt von Kuchen statt der wirklichen zu opfern.[d]) Die Lokrier bildeten selbst von Holz kleine Stiere zur Stellvertretung von natürlichen.“[e]) Auf einem andern Gebiete des antiken Religionslebens, in Indien, treffen wir, und zwar in authentischer Form in den Priesterbüchern, die Erklärung: „Die Götter nahmen Anfangs den Menschen als Opfer. Da wich von ihm der Medha (die Opferfähigkeit) und ging in das Ross. Sie nahmen das Ross, da entwich auch diesem der Medha und ging in das Rind. Und so fort vom Rind auf das Schaf, vom Schaf auf die Ziege, von der Ziege in die Erde hinein. Da durchgruben sie diese, suchend; und fanden den Medha als Reis und Gerste. Drum soviel Kraft in allen jenen fünf Thieren war, soviel Kraft ist hier in diesem (aus Reis resp. Gerste bestehenden) Havis (Opfer-

---

c) Lasaulx, die Sühnopfer der Griechen und Römer, Studien, S. 258.

d) Das. S. 259.

e) Das. S. 259.

kuchen), für den nämlich, der also weiss. Die gemahlenen Körner entsprechen den Haaren, das zugegossene Wasser der Haut, das Zusammenrühren dem Fleisch, das festgewordene Gebäck den Knochen, die Bestreichung mit Opferschmalz dem Mark. So sind die fünf Bestandtheile des Thieres im Opferkuchen enthalten.“[260])

All das ist für die Erklärung und Beurtheilung des mosaischen Opfers insofern brauchbar, als die Stellvertretung der Thiere für den Menschen hiedurch annehmbarer wird. Allein es folgt aus alle dem weder, dass bei den gläubigen Abrahamiden je wirkliche Menschenopfer gebracht wurden, noch, dass alle unblutigen Opfer Surrogate für die blutigen seien.

319. Es gab freiwillige, selbständige Minchaopfer.[261]) Schon dasjenige, was im Pentateuch von der Darbringung einer Mincha (Levit. II, 1 ff.) gesagt ist, ohne dass dabei von einem blutigen Opfer die Rede wäre, werden wir von einer selbständigen, freiwilligen Oblation deuten müssen. So wird die Stelle von jüdischen (Eben Esra, Raschi) und christlichen Auslegern (s. Smits z. d. St.) genommen. In der Mischnah wird zwar darüber gestritten (Menachôth XII. §. 5), ob man Oel, oder Wein für sich allein, ohne Mehlopfer, zum Altare bringen könne, dass man aber selbständige Speisopfer ohne blutige Beigabe freiwillig bringen könne, wird als sicher angenommen. Es wird nur verlangt, dass Gelöbnisse, welche liturgisch incorrect waren, berichtigt werden müssten. Wenn z. B. Jemand ein Speisopfer von Gerste gelobte, so muss er es von Waizenmehl bringen; wenn Jemand eine Mincha ohne Oel und Weihrauch gelobt hatte, mussten diese Beigaben hin-

---

260) Weber, über das Menschenopfer bei den Indern der vedischen Zeit. Zeitschr. der D. M. Ges. 1864. S. 262 f.

261) In der ersten Auflage hiess es (S. 159): „Ob auch von freien Stücken Speiseopfer gebracht werden konnten, wissen wir nicht.“ Leider ist hiedurch H. G. Karch (die mosaischen Opfer. II. Bd. 1857. S. 200) irre geführt worden.

zukommen (XII. §. 3). In Sifra (ed. Ugolino XIV. p. 613) wird zwar darüber disputirt, ob freiwillige Minchaopfer von zweien von einer Gemeinde gebracht werden können; darüber aber, dass es solche freiwillige Opfer gebe, besteht kein Zweifel.

320. Eine andere Art von selbständigen, aber nicht freiwilligen, sondern gesetzlich vorgeschriebenen Opfern war die tägliche Mincha des Hohen Priesters, welche nach dem Sacrificium juge ohne blutige Beigabe auf den Altar kam.

Die Mischnah enthält hierüber genaue Bestimmungen. Diese Oblation bestand aus zwölf Kuchen, oder Stücken (Menachôth VI. 5.), welche im Vorhof des Tempels bereitet wurden (Menachôth XI. 3.). Sie wurden auf einmal zum Altar gebracht, aber so, dass die eine Hälfte beim Frühgottesdienste, die andere beim Nachmittagsopfer dem Feuer übergeben ward. (Menachôth IV. §. 5. Vgl. VI. §. 4.)

Josephus (Antiq. III. 10. 7.) stimmt mit der Mischnah vollkommen überein, wenn er sagt, der (Hohe) Priester habe täglich aus eigenem Vermögen ein Backwerk von feinem Mehl, mit Oel gemengt, dargebracht, und zwar die Hälfte Morgens, die Hälfte Abends. Wie mit dieser traditionellen Angabe sich die biblischen Stellen Levit. VI. 13. (20.) und Levit. VII. 35 f. (vgl. Num. 18, 8.) in Einklang bringen lassen, hat Thalhofer (S. 139) gründlich auseinander gesetzt.

Hätte Bähr einzig auf diese liturgische Thatsache Rücksicht genommen, so würde er seine Meinung hinsichtlich der ganz untergeordneten Bedeutung des unblutigen Opfers geändert haben.

321. Es giebt indess noch andere Oblationen, bei denen nur unblutige Substanzen vorkommen und denen man den Charakter von Opfern nicht bestreiten kann. Allerdings ist der Opfercharakter nicht überall unmittelbar einleuchtend, wie bei den Schaubroten; um so mehr aber bei der täglichen Räucherung, die wir geradezu das Rauchopfer zu nennen berechtigt sind.

322. Das Rauchwerk (קְטֹרֶת, Thymiama), welches täglich beim Gottesdienste dargebracht werden musste, bildete ein Opfer für sich und könnte allein genügen, um zu beweisen, dass die Vergiessung von Blut nicht wesentlich zum Begriffe des Opfers gehörte.

Das Anzünden von Rauchwerk galt so allgemein als Opfer, dass „räuchern" (הקטיר) geradezu für „opfern" steht. (Malach. I. 11.) Die Prophetin Hulda drückt den Götzendienst der israelitischen Vorzeit aus durch: „Sie haben fremden Göttern geräuchert." (2 Paral. 34, 25.) Wer in der spätern Zeit einem Götzenbilde Weihrauch streute, hatte sich der Abgötterei schuldig gemacht. Thurificati.[262])

Es bedarf indess kaum eines umständlichen Beweises, dass die Darbringung der Wohlgerüche ein selbständiges Opfer war, da für dieselben ein Altar und zwar ein vom Brandopferaltar verschiedener errichtet war. Der Altar ist für das Opfer da. Ein eigens für eine bestimmte Art von Opfer bestehender Altar beweist sicher die Selbständigkeit dieses Opfers.

323. An diese Nachweisung reihen wir sogleich die Darstellung des Ritus an. Das Rauchopfer bestand aus verschiedenen würzigen Ingredienzien (סַמִּים), wovon die Schrift vier ausdrücklich anführt (Exod. 30, 34): 1) Stacte, 2) Onyx, 3) Galbanum, 4) Thus.

Die Tradition hat sieben andere Stoffe hinzugefügt; die ganze Composition bestand also aus eilf Ingredienzien. Einige derselben sind nicht zu verkennen, bei anderen treffen wir dieselben Schwierigkeiten, die sich bei den meisten naturgeschichtlichen Bezeichnungen der Alten finden. Verschiedene Gelehrte haben sich bemüht, jene Essenzen genau zu bestim-

---

262) Im Briefe des Plinius an Trajan wird erwähnt, dass Weihrauch und Wein von den Christen geopfert werden sollte. l. X. ep. 97 (al. 101.) Von Marcellinus wird erwähnt: deorum simulacris thus adhibuit. Breviar. 16. Apr.

men. Nach Scheuchzer (Physica sacra, im Auszuge von Donat, Leipz. 1777) und Celsius (Hierobotanicon) hat Rosenmüller (Handbuch der bibl. Alterthumskunde, IV. Bd. I. Abth. 1830) den meisten Fleiss auf diesen Gegenstand verwendet.

324. Damit ist jedoch die Untersuchung nicht geschlossen. Wir begnügen uns mit folgendem:

1) Nataf (נָטָף), buchstäblich „Tropfe, Geträufel“, ist die erste von der Bibel genannte Ingredienz des Rauchwerkes. Dioskorides kennt unter dem Namen Στακτή das Harz der frischen Myrrhe mit etwas Wasser vermischt und durch eine Presse ausgedrückt. — Wir können diese Bedeutung nicht annehmen, denn die Myrrhe kommt noch eigens vor. Nun verstanden die Griechen unter Stacte auch das Harz des Storaxbaumes, den die Hebräer Libneh (לִבְנֶה) nannten. (S. Oken III. S. 929 und Rosenmüller l. c. S. 162 und S. 261 f.)

Möglich wäre, dass unter Stacte auch diejenige Art von Harz verstanden werden könnte, welche von rabbinischen Autoritäten für Nataf angegeben wird. Das ist Ketaf (קְטַף), was Buxtorf mit „Balsam“ giebt. Davon, und wohl auch von der Erklärung des Maimonides, haben Aeltere (z. B. Scheuchzer bei Donat, S. 376 f. in einer breiten Auseinandersetzung) und Neuere (wie Bähr I. 422) Veranlassung genommen, den Rabbinen die Meinung im Allgemeinen zuzuschreiben, als wenn sie unter Nataf den Balsam verstünden. Dem ist aber nicht so[263]), wenn anders Ketaf im Targûm des Jonathan und Targûm Jerusalmi zu Exod. 30, 34. einerseits, und im Talmud andererseits dasselbe heisst, wie das arabische

---

263) Bähr irrt auch darin, dass er צֳרִי für Balsam erklärt. Im Talmud Jerus. Joma 41. col. d wird ausdrücklich gesagt, צרי sei שרף עצי קטף „Harz vom Katafbaume“. Uebrigens scheint Maimonides, immerhin eine gewichtige Autorität, Nataf für Balsam (arab. עוד בלסאן) zu halten (Kele ha mikd. C. II. §. 4).

Kataf, was Forskal durch Amyris bestimmt hat. (Oken III. S. 1757.) Der Unterschied ist indessen nicht gross.

2) Schecheleth (שְׁחֵלֶת) wird sowohl vom Targum (צִפֹּרֶן), als von LXX (ὄνυξ, Vulg. onyx) mit „Nagel" gegeben. Unter Onyx verstanden aber die Alten zwei ganz verschiedene Wohlgerüche; der eine kam von einer Muschel, der andere von der Nägelein-Wurz, einer Art des Geum (Oken III. p. 2006) oder von dem Nägelein-Baum in Ostindien, Caryophyllus (Oken III. p. 1944). Ueber die duftende Muschel s. Oken V. S. 418. Vgl. bei Wilson c'akra karaka Kind of perfume, apparently dried shell-fisch und s'ankha eine Muschel, als Wohlgeruch gewöhnlich nachi (nakha, Nagel).

3) Chelbenah (חֶלְבְּנָה) ist durch die Uebereinstimmung mit Galbanum, einem unangenehm riechenden Harz von einer in Abyssinien, Arabien und Syrien vorkommenden Staude, sicher gestellt. (Vgl. Galbanum officinale bei Oken III. p. 1808.)

4) לְבוֹנָה, λιβανωτός, Weihrauch, das bekannte Harz von verschiedenen Sträuchen, vorzüglich von Boswellia serrata in Indien. (Oken III. S. 1762 f.)

Die zu diesen von der Bibel genannten Ingredienzen vom Talmud hinzugefügten (Talmud babeli in Krithoth f. 6. a. Talmud jerusalem in Joma f. 41. col. d) sind folgende:

5) מֹר, Myrrhe; 6) קְצִיעָה, Cassia; 7) שִׁבֹּלֶת נֵרְדְּ, Spikenard; 8) כַּרְכּוֹם, Safran; 9) קוֹשְׁטְ, Costus[264]); 10) קִילוּפָה, Nussharz; 11) קִנָּמוֹן, Cinnamomum, Zimmet.[a])

324. Die Bestimmung der einzelnen Parfüme hat Schwierigkeiten. Maimonides, von dem man die besten Bestimmungen erwarten sollte, hat mehrfach bei der Erklärung jener Parfüme geirrt. Offenbar falsch ist es, wenn er Mor, Myrrha durch

264) Vgl. über „kostus" Lassen, ind. Alterth. I. S. 288. Das. über Spikenard S. 289.

a) Otho (s v. suffitus) hat zwischen קילופה und קנמון noch קנה „Rohr, Kalmus" eingeschoben.

מסק erklärt, wofür wohl מִסְךְ, misk, arabisch „Moschus" zu setzen ist.[b])

Dann ist auffallend, dass er für Cinnamomum, Zimmet, Aloë עוּד setzt (s. Aloë agallochum bei Oken III. S. 1709), während die Bedeutung als Zimmet ebenso anerkannt ist, wie die Verwandtschaft dieses Gewürzes mit Cassia, wofür Maimonides mitten unter den arabischen Namen den hebräischen stehen lässt. (Vgl. über Zimmet und Cassia die lehrreiche neue Auseinandersetzung bei Lassen, indische Alterthumskunde I. S. 280 ff.)

Nachdem Maimonides Cinnamomum für Aloë genommen und Cassia unerklärt gelassen hatte, lag es nahe, das talmudische קילופה (Kilufah) geradezu mit קלפה „Rinde, das Abgeschälte" zu identificiren und im Arabischen durch סליכה (salicha, mit cha) zu geben. Da aber Selichah sicher der Name für Cassia ist (s. Rosenmüller S. 269), so kann man auf diese Bestimmung keinen Werth legen. Abgesehen davon macht die Bedeutung „Rinde" Schwierigkeit, indem die wohlriechende Rinde schon in der Cassia und dem Cinnamomum da ist.

Wäre nicht durch die Aufzählung der Ingrendienzen in beiden Talmuden die Leseart קילופה (Kilufah) gesichert, so könnte man daran denken, dafür קָנֶה, Kaneh, „Rohr" also Calmus einzuschieben, was Otho wirklich aufführt[c]); allein eine solche Vertauschung ist unbegründet.

Man wird demnach von der Grundbedeutung Kelippa absehen und sich an den wirklichen Laut Kilufah halten müssen.

---

b) Auf einem andern Wege wurde der Moschus früher in die Parfüme des Rauchwerks hinein interpretirt. Scheuchzer, Phys. sacra von Donat, S. 385.

c) Und was ich in der ersten Auflage angenommen habe. Bei dem heiligen Salböl (Exod. 30, 22 ff.) kommt neben Myrrhe, Cinnamomum, Kassia, auch קָנֶה, Kalmus vor.

Im Syrischen werden mit einem verwandten Laute mehrere Arten von Harz, namentlich der bekannte Rückstand des Terpentins, das Geigenharz oder Colophonium bezeichnet (Oken III. S. 337). Wir werden wohl das Harz einer Gattung des Kanariennussbaumes (Colophonia, Oken III. S. 1765—1768) verstehen dürfen.

Fassen wir das Resultat zusammen, so hätten wir: 1) Stacte, Storax; 2) Schecheleh, Onyxmuschel; 3) Galbanum; 4) Weihrauch; 5) Myrrhe; 6) Cassia; 7) Spickenard (Oken III. 787.); 8) Safran (Oken III. 529. vgl. III. 495.), 9) Costus (Oken III. 501); 10) Nussharz (s. oben); 11) Cinnamomum. Sieht man von Onyx (Nr. 2) ab, so ergeben sich 1) die Harze, Stacte, Galbanum, Weihrauch, Kilufah; 2) Blüthenstaub, Safran; 3) die Wurzel von Spikenard und Costus; 4) Rinde, Cassia, Cinnamomum.

326. Die Verbindung dieser so verschiedenartigen Ingredienzen[265] war Sache der Parfümiers (רֹקְחִים, רַקָּחִים), dergleichen das Morgenland seit alter Zeit eine grosse Anzahl hatte. Das im Heiligthum zu verwendende Rauchwerk sollte sich von jedem andern unterscheiden; es sollte eine bestimmte Proportion der angewendeten Stoffe eingehalten werden. (בַּד בְּבַד, Exod. 30, 34.) Eine Levitenfamilie bewahrte das Geheimniss der Bereitung, wie Maimonides (Kele ha mikdasch, C. II. nach Mischnah, Joma III. 11.) angiebt. Nach der Mischnah (Schekalim C. V. 1.) besorgte die Familie Abtines (בית אבטינס) die Herstellung des Rauchwerkes.

Bei der wirklichen Darbringung des Rauchopfers waren mehrere Gefässe nöthig; ein Gefäss für das Rauchwerk selbst, ähnlich dem Schifflein unserer Kirche mit dem Weihrauch.

265) Es kam zu den genannten Stoffen noch Salz vom todten Meere, ein Stoff, welcher „Kippath ha jarden“ (כיפת הירדן) genannt wird; ferner Karschinische Pottasche oder Seife (בורית כרשיני) und Wein von Cyprus. Talm. bab. Crithuth f. 6. a.

Es heisst in der Mischnah (Tamid VI. 3.) Schaale (כַּף). Darin lag eine kleine Schaufel, oder ein Löffel (בָּזִךְ) vermittelst dessen soviel Rauchpulver herausgenommen wurde, als nöthig war. Vorher mussten glühende Kohlen in einem eigenen Gefäss (מחתה) vom Brandopferaltar herbeigebracht und auf dem goldenen Altar ausgeschüttet worden sein. Um diese Kohlen vom Brandopferaltar aufzunehmen, bediente man sich eines silbernen Beckens (מחתה), von welchem sie in ein goldenes geschüttet wurden. (Tamid V. 5.) Die Asche, welche natürlich nach der Verbrennung des Parfüms auf dem Altare übrig blieb, wurde in einem siebartigen Gefässe (טֶנִי, vgl. טֶנֶא Korb. Tamid VI. 1.) weggetragen.[266])

327. Ein ganz vorzügliches Mincha-Opfer waren die Schaubrote (לחם הפנים, *ἄρτοι προθέσεως*, panes propositionis, Exod. 25. 35. 39. u. s. w.) Man nahm hiezu feines Waizenmehl (סֹלֶת) und buck daraus zwölf längliche Brote (חלּות). Levit. 24, 5. Zu jedem derselben kamen zwei Zehntel Mehl[a]) (das.); ein Maass, welches uns nicht gestattet, dünne Fladen anzunehmen.[267]) Mit der Bereitung dieser Brote war

---

266) Am Versöhnungstage diente die Machtah, welche im zweiten Tempel an dem Orte der Bundeslade niedergestellt wurde, zugleich als Rauchopferaltar. Der Hohe Priester nahm aus dem Gefäss mit dem Rauchwerk (כַּף) eine Handvoll, um die Räucherung zu vollziehen. Joma V. 1. Man wird unter מִקְטֶרֶת (2 Chron. 26, 19) das Gefäss Machtah einerseits und das כַּף mit Rauchwerk andererseits zu denken haben. — Einzelne Momente des Ritus bei der Darbringung des Rauchopfers werden im Abschnitte vom täglichen Gottesdienste u. s. w. §. 492 vorkommen.

a) Josephus (Ant. III. 10, 7.) sagt ausdrücklich, dass im Ganzen 24 *Ἀσσάρωνες* (Zehntel) verwendet wurden.

267) Die Mischnah giebt an, die Schaubrote seien zehn Zoll lang, fünf Zoll breit gewesen, ihre „Hörner“, d. h. ihre Enden, hätten sieben Zoll gehabt. Menachot XI. 4. Nach der lateinischen Uebersetzung bei Surenhus würde Obadia Bertinoro Palmen statt Zolle annehmen. Das gäbe kolossale Brote, welche mit den grössten Stengelsorten unserer Bäckerläden verglichen werden könnten. Bertinoro hat jedoch „Zoll“

eine eigene Familie (Beth garmo) betraut (Mischnah, Schekalim V. 1.), welche (Joma III. 11.) diese Art von Pfisterei als Familiengeheimniss bewahrte. Sie wurden in zwei Schichten auf dem Schaubrotetisch aufgestellt (s. oben) und jede Woche gewechselt. Die alten, welche eine Woche auflagen, wurden[a]) weggenommen und neue aufgesetzt. (Levit. 24, 8.) Die weggenommenen wurden als Opferbrote der heiligsten Art behandelt, der auf sie gelegte Weihrauch wurde als Ascarah auf dem Brandopferaltar[b]) verbrannt. (Levit. 23, 7.) Die Brote selbst wurden von den Priestern als Heiliges gegessen. Die Art, wie die Schrift über den Genuss dieser Brote spricht, kann keinen Zweifel darüber lassen, dass sie als Opferbrote betrachtet wurden: „Eruntque Aaron et filiorum ejus, ut comedant eos in loco sancto, quia sanctum sanctorum est de sacrificiis Domini — מֵאִשֵּׁי יְהוָֹה — jure perpetuo. (Levit. 24, 9.)

Die Heiligkeit dieser Opferspeise stellt sich unter anderm darin dar, dass Nichtpriester nicht davon essen durften. Wenn David davon genoss (1 Sam. 21, 6.), so war das eine Ausnahme, welche nur durch den Drang der Umstände gerechtfertigt war (s. Lucas VI. 3 ff.).

Auch das neben dem Weihrauch den Schaubroten bei-

(אצבעות) wie die Mischnah. — Weiterhin sagt die Mischnah (Menachôth XI. 5.) allerdings: „Mensa in longitudine palmorum decem, in latitudine quinque est. (Exod. 25, 23. Zwei Ellen lang, eine Elle breit. Wenn die Elle zu fünf Palmen angenommen wird, sind zehn Palmen gleich zwei Ellen.) Panis facierum in longitudine est decem in latitudine quinque.“ Es ist hier nicht ausdrücklich ausgesprochen, ob zehn Zoll oder Palmen gerechnet werden. Aus der Discussion über das Verhältniss des Maasses der Brote zur Grösse des Tisches geht aber hervor, dass an dieser zweiten Stelle Palmen, also das Vierfache von Zollen, angenommen werden. Da hier Mischnah gegen Mischnah steht, halten wir uns an die erstere Stelle.

a) Nach Jos. l. c. am Sabbath in der Früh. Am Freitag wurden sie gebacken. Vgl. Menachôth XI. §. 6 f.

b) Mischna, Menachôth XI. 7. Josephus, Ant. III. 10. 7.

gefügte Salz (LXX. zu Levit. 24, 7.) bestätigt den Opfercharakter (vgl. Levit. 2, 13.).

328. Eine selbständige Oblation (מנחה) war ferner die Erstlingsgarbe (Omer, עֹמֶר), welche am zweiten Ostertage im Tempel gewebt wurde, wesshalb sie Omer ha-tenufah (Levit. 23, 15.) genannt wird. Wir nehmen mit Maimonides[c]) gegen Abarbanel, welchem Smits (Nr. 835 ff.) und Bonfrère folgen, an, dass in der Stelle Levit II, 14. (Si autem obtuleris munus primarum frugum, מִנְחַת בִּכּוּרִים, de spicis) von nichts anderm, als der in Levit. XXIII, 13 ff. vorgeschriebenen Omer-Darbringung die Rede sei. Aus dem mit Oel gemengten Mehl dieser Gerstenähren wurde ein Brei gekocht, welcher mit Weihrauch belegt wurde. Dieser sammt einer Handvoll von der Mehlspeise (der Ascarah) kam auf den Altar, das Uebrige wurde von den Priestern genossen. (S. Mischnah, Menachôth. X. 4. Vgl. das Osterfest, §. 524.)

Eine selbständige Oblation, aber kein eigentliches Opfer waren die Pfingstbrote (Levit. XXIII, 15 ff.). Da diese Brote gesäuert waren, kamen sie nicht auf den Altar, da sie aber gewebt wurden (sie sind לחם תנופה, Levit. 23, 17.), so heissen sie מִנְחָה חֲדָשָׁה (Levit. XXIII, 16.), werden also zu den Opfern gerechnet. (Das Nähere im Abschnitte von den Festen, Pfingsten, §. 530.)

Die Oblation von Gerstenmehl ohne Oel und Weihrauch, welche der Mann der verdächtigen Frau (nach Num. V.) bei der Verhandlung des Klagefalls im Tempel dem Priester zur Darbringung übergab, war ein ausserordentliches, aber immerhin ein selbständiges Opfer. Auch die Oeloblation, die für den gereinigten Aussätzigen dargebracht wurde, wenn ihn der Priester förmlich für rein erklärte, konnte theilweise hieher gezogen werden. (Levit. 14.) Die mit Oel bereitete Mincha ist hier jedenfalls Beiopfer, das Log Oel, welches ausser-

---

c) Ebenso Thalhofer S. 174.

ordentlicher Weise getrennt beizufügen war (Levit. 14, 10.), könnte als selbständige Darbringung aufgefasst werden, wenn uns nicht aus dem spätern Ceremoniell (s. Mischnah, Negaim XIV. 10.) bekannt wäre, dass der gereinigte Aussätzige mit diesem Oele während der Opferhandlung besprengt wurde, während ein Theil davon gegen das Allerheiligste gesprengt wurde. Man wird diese Oeloblation demnach nicht von der ganzen Opferhandlung trennen können.

Es gab, wie wir oben (S. 414) sahen, Fälle, in welchen ein Armer für das vom Gesetze angeordnete grosse Opfer ein kleineres, wohlfeileres bringen durfte. Die liturgische Sprache nennt bei dieser Gegenüberstellung das normale, vollständige, grössere Opfer das „aufsteigende" (עֹלֶה, cf. arabisch غَالٍ, theuer), das wohlfeilere aber das „niedersteigende" (יוֹרֵד). Die Mischnah (Crithuth II. 3. 4.) zählt im Ganzen fünf solcher Fälle, die man aber mit Reland (S. 304) auf sechs erweitern kann. 1) Levit. 14, 21. 2) Levit. 12, 4. 3) Levit. 5, 1. 4) Beim falschen Schwur aus Unwissenheit, Levit. 5, 4. 5) Bei unvorsichtigem Genuss von Heiligem in unreinem Zustande, oder Berührung von Unreinem, Levit. V, 2. 3. 6) Bei Betretung des Tempels in unreinem Zustande.

In den ersten beiden Fällen stieg die Ermässigung für den Armen nur bis zu Tauben herab, welche vom gereinigten Aussätzigen und von der Wöchnerin (Luk. II. 24.) gebracht werden konnten. Diese Fälle gehören also nur der Uebersichtlichkeit wegen hieher, um die folgenden vier zu unterscheiden. In diesen letztern vier (oder nach der Mischnah und Gemara drei) Fällen war allerdings das nächste Substitut ein Paar Tauben; dafür konnte aber als weiterer Ersatz ein Mincha-Opfer gebracht werden, das, mit Ausnahme der Ascarah, dem Priester gehörte. Levit. V. 13.[d])

---

d) Vgl. auch **Thalhofer** S. 195 ff., dem indess hier das Verhältniss der Substitutionsopfer zu der Opfergattung (עֹלֶה וְיוֹרֵד) entgangen ist.

329. Wie Jedermann sieht, trat bei der Untersuchung über die Selbständigkeit einzelner Menachoth die Weise ihrer Darbringung theilweise hervor. Es wird indess nöthig sein, den Ritus unabhängig von jener Frage darzustellen, oder zu vervollständigen. Es war gelegentlich von der Ascarah die Rede, über welche wir uns genauer aussprechen müssen.

Ascarah (אַזְכָּרָה) heisst eigentlich „Erinnerung“, das Wort kommt aber in dieser allgemeinen Bedeutung nicht vor, sondern nur in der engern liturgischen, wonach es jenen kleinen Theil von gewissen unblutigen Opfern bezeichnet, welcher auf dem Brandopferaltar verbrannt wurde, während der grössere Theil von den Priestern zu Mahlzeiten verwendet werden durfte. (Levit. 2, 2. 9. 16. 5, 12. 26. 6, 8. 24, 7. Num. 5, 26.) Die Vulgata gebraucht dafür memoriale oder memoria.[267]) Der Name ist dadurch zu begründen, dass der kleine, ins Feuer geworfene Opfertheil daran erinnert, wie das Ganze eigentlich für den Altar bestimmt sei.

Diejenigen Menachôth, bei welchen keine Askarah statt fand, indem sie ganz verbrannt wurden, werden in der Schrift Kalîl (כָּלִיל) genannt (Levit. 6, 16.); eine Benennung, welche vor allen auf die thierischen Holokauste passen würde.

Wenn die Ascarah angewendet wurde, so griff der Priester aus dem Gefässe, in welchem die Oblation sich befand, soviel heraus, als man mit Komez (קֹמֶץ) bezeichnete. Wie viel das war, darüber wird gestritten. Nach der natürlichen Bedeutung sollte man an eine Quantität denken, die mit der hohlen Hand gefasst werden kann. Die Stelle Levit. IX. 17., welche von einem Füllen der hohlen Hand redet, ist dieser Auffassung günstig.[a]) Die Tradition hat indessen Komez nicht

---

267) Das Denominativum הִזְכִּיר „eine Ascarah darbringen“ wird in der Stelle Isai. LXVI. 3. mit „recordor“ gegeben: qui recordatur thuris, d. h. „wer Weihrauch als Ascarah darbringt“.

a) Thalhofer (S. 128) hat sich für diesen Sinn der Ascarah entschieden.

als hohle Hand, sondern als Zusammenfassung der Finger gedeutet, so dass der Priester die Ascarah ähnlich herausgegriffen hätte, wie man eine Prise nimmt.[268])

Nach Maimonides sollte die Ascarah nicht geringer sein, als zwei Oliven. Der Weihrauch gehörte immer zur Ascarah.

Nach Umständen wurde zum Minchaopfer eine Weinlibation hinzugefügt.[a]) Der Wein wurde nicht über dem Opferfleische, sondern an der Seite des Altares aufgegossen. Nach Sirach (50, 18.) goss der Priester die Libation aus *εἰς θεμέλια θυσιαστηρίου.* Nach diesem Ausdruck müsste man denken, dass die Aussgiessung an einer der vier Wände des Altares stattgefunden habe und zwar gegen den Boden hin (אֶל־יְסוֹד הַמִּזְבֵּחַ), wie es öfters (z. B. Exod. 29, 12. Levit. 4, 7. 18. 25. 30. 34. 8, 15. 9, 9.) vom Opferblute vorgeschrieben ist. In der Mischnah ist indessen (Succah IV. 9.) eine abweichende Art der Ausgiessung dargestellt. (Vgl. Tamid VII. 3.) Die Weinlibation fand nur bei jenen Menachôth statt, die als Zugabe von Brand- und Friedopfern dienten. Bei diesen Opfern kam wahrscheinlich nur ein Theil der unblutigen Gabe als Ascarah auf den Altar, das übrige wurde, so scheint es, von den Priestern genossen.[269])

Das Minchaopfer fand immer gegen das Ende der ganzen Opferhandlung statt. (Vgl. Levit. IX.) Wenn das Fleisch des Thieres bereits den Flammen des Altares übergeben war, wurde die Mehloblation herbeigebracht, der darbringende Prie-

---

268) Die Mischnah setzt offenbar die Kenntniss des Verfahrens voraus; deutet aber an, dass sie kein anderes kennt, als das von den Talmudisten (Menachôth f. 11. a.) und Maimonides (Maaseh korbanoth. C. 13. §. 13, und im Commentar zu Menachôth I. 2.) geschilderte.

a) Die Weinlibation heisst נֶסֶךְ.

269) So Calmet, Cornelius a Lap., Bähr u. A. mit besonderer Rücksicht auf Levit. IX. 17. — Bonfrère, Smits und in neuerer Zeit Thalhofer (S. 113 ff.) vertreten die entgegengesetzte Ansicht, wonach das Ganze der unblutigen Oblation bei den Beiopfern dem Feuer übergeben wurde.

ster nahm sie in ein Opfergefäss auf, fasste den Theil, welcher als Ascarah galt, mit der Hand und brachte ihn auf den Altar, wo er über dem Opferfleisch den Flammen übergeben wurde.

Den Schluss machte die Weinlibation, wo überhaupt eine solche stattfand.

Bei gewissen selbständigen Minchaopfern, welche ganz verbrannt wurden, verfuhr der Darbringende ähnlich, nur dass er statt der Ascarah den ganzen Inhalt des Gefässes auf den angezündeten Holzstoss des Brandopferaltares ausschüttete.

Die Darbringung war indess nicht bloss der Quantität nach verschieden, indem bei einzelnen Opfern die ganze Oblation, bei andern nur ein Theil dem Feuer übergeben wurde, es gab auch insoferne mannigfaltige Unterschiede, als einzelne Opfer aus Mehl, Oel, Weihrauch und einer Weinlibation bestanden, während bei einer grossen Klasse die Libation fehlte und andere überdiess keinen Weihrauch hatten, oder sogar ohne Oel dargebracht wurden.

Es wird angemessen sein, diese Unterschiede übersichtlich darzustellen.[a])

330. Ueberblicken wir zur grössern Deutlichkeit sämmtliche Speisopfer, so haben wir zwei Klassen zu scheiden, Beiopfer und selbständige Opfer.

I. Zu den Brand- und Friedopfern[b]) kamen entsprechende Minchabeigaben. — Es war indess gestattet, ein freiwilliges Friedopfer ohne Mincha zu bringen.

Vögel, die als Brandopfer gebracht wurden, hatten keine Mincha.

Sie fehlte bei allen Sünd- und Schuldopfern. Nur das Sünd- und Schuldopfer des Aussätzigen machte eine Ausnahme (Levit. 14, 10 ff.).

---

a) Vgl. Smits, Prolegomena in Levit. Tom. I. 1763. p. 565 ff.
b) Die öffentl. Friedopfer hatten keine Minchah. S. Smits, n. 773.

All diese Speisopfer bestanden aus Waizenmehl, Oel, Weihrauch und einer Weinlibation.

Von den Minchazugaben zu Brand- und Friedopfern gehörte alles den Priestern mit Ausnahme des Weihrauches, des Weines und einem kleinen Theil der Oblation, die man für sich Ascarah (אַזְכָּרָה) hiess.[c])

II. Von den selbständigen Minchaoblationen haben wir neun Fälle zu unterscheiden: Die Mincha 1) bei der Priesterweihe und die tägliche Oblation 2) des Hohen Priesters kamen ganz auf den Altar. Hiebei kam kein Wein vor; 3) bei dem Substitutions- und 4) Eiferopfer fehlte nicht nur der Wein, sondern auch das Oel und der Weihrauch. Diese beiden Opfer wurden grösstentheils (mit Ausnahme der Ascarah) von den Priestern gegessen. Fünf Arten von Mincha konnten vermöge eines Gelübdes, oder ganz freiwillig gebracht werden: 1) Semmelmehl (סלת); 2) Plattengebäck (מחבת); 3) Topfgebäck (מרחשת); 4) Kuchen (רקיקים); 5) Ofengebäck (מאפה תנור). Diese Oblationen hatten Weihrauch und Oel, aber keinen Wein. Mit Ausnahme der Ascarah gehörte das Ganze den Priestern, wenn die Gabe von einem Laien zum Tempel gebracht war. Verbrannt wurde die ganze Gabe, wenn sie vermöge des Gelöbnisses eines Priesters dargebracht wurde. Endlich die Schaubrote hatten Weihrauch, aber kein Oel. Die Pfingstbrote hatten weder Oel noch Weihrauch. Von der Ostererstlingsgarbe wurde eine Ascarah mit Oel und Weihrauch geopfert (§. 524). Zählt man diese drei Oblationen mit den obigen neun zusammen, so haben wir im Ganzen zwölf, bei welchen die Libation fehlte. Uebrigens kamen die Pfingstbrote (welche gesäuert waren) nicht auf den Altar.

Sämmtliche Oblationen bestanden aus Gerichten von Waizenmehl, mit Ausnahme des Omer an Ostern (s. unten §. 524)

c) Dass über diesen Punkt die entgegengesetzte Ansicht stark vertreten wird, ist oben §. 329 bemerkt worden.

und des Eiferopfers. (Num. 5, 15.) Diese waren von Gerstenmehl.

XV. Bedeutung des Opfers.

331. Wie immer man über den Ursprung des Opfers denken, welchen Standpunkt der Weltanschauung man einnehmen mag, immer wird man in den Opferhandlungen eine Bedeutsamkeit suchen müssen. Es ist nicht denkbar, dass an allen Orten, von allen Völkern mit dem grössten Aufwande Opfer gebracht worden wären, wenn man durch sie nicht hätte irgend etwas Bedeutendes aussprechen, oder etwas Wichtiges erlangen oder bewirken wollen. Wenn man keine Idee des Glaubens im Opfer suchen wollte, müsste man einen Gedanken des Unglaubens suchen.

332. Nun lässt sich nicht läugnen, dass auf dem heidnischen Gebiete Ideen über die Bedeutung und Wirkung des Opfers herrschten, welche mit einem verkehrten Gottesbegriffe zusammenhingen.

Man dachte, die Götter geniessen etwas vom Opfer. Es ist bekannt, wie Lucian über den Appetit der Himmlischen spottete, welche am Opferdufte (*κνίσση*) sich laben. Die Indier dachten, dass die Seelen der Hingeschiedenen einen Genuss von den Opfern hätten. (S. Yag'navalkya I. sl. 257 f. S. 34 der Uebers. von Stengler.)

Aehnliche Vorstellungen nicht etwa den zum Heidenthum abgefallenen Hebräern, sondern der heiligen Schrift selbst zuzuschreiben, konnte man sich besonders durch den Ausdruck veranlasst finden, diess oder jenes Opfer sei Gott zum „süssen Geruche.“ (לריח ניחוח). Beim Opfer Noë's heisst es sogar (Genes. VIII. 21.): „Und es roch der Ewige den Geruch der Süssigkeit.“ (Vgl. Levit. I. 9. 13. 17. II. 12. XXXVI. 31. und öfters.)

Wirklich hat eine bedeutende, wenn auch nicht kanonische Autorität des Judenthums diese anthropopathische Auffassung

unterstützt. Das ideenreiche Buch Sohar (III. f. 7. 6.) sagt von den Opfern, welche Israel darbringt: „Die Israeliten ernähren ihren Vater, der im Himmel ist.“[270])

333. Wer indess nicht darauf ausgeht, solche bildliche Ausdrücke zu pressen, wird sie leicht mit jenen Stellen der Schrift vereinbar finden, in welchen das Wesen Gottes als erhaben über Körperlichkeit (Deuter. 4, 15., verglichen mit Exod. 20, 4.) und körperliche Bedürfnisse (Psalm 50, 13.)[a]) dargestellt ist.

Man wird sich daran erinnern müssen, wie im Geruche sich das Wesen der leiblichen Existenz am feinsten darstellt; wenn also die gnädige, wohlgefällige Annahme des Opfers ausgedrückt werden sollte, lag kein Bild näher, als das vom Wohlgeruche. Hat doch der heil. Paulus keinen Anstand genommen, vom Opfer Christi dasselbe Bild zu gebrauchen: Tradidit semetipsum pro nobis oblationem et hostiam Deo in odorem suavitatis (*εἰς ὀσμὴν εὐωδίας*, Ephes. 5. 2.).

334. Die Bedeutung des Opfers ist nicht aus einer irrthümlichen Ansicht vom Wesen der Gottheit herzuleiten. Nicht bloss solche Völker, welche unfähig waren, sich zu einem geistigen Begriffe von der Gottheit zu erheben, sondern auch die gebildetsten, hatten Opfer.

Auf dem Boden der mosaischen Gesetzgebung müsste aber auch dann dem Opfer ein höherer Sinn zukommen, wenn

---

270) ישראל מפרנסי לאביהם שבשמים. Vgl. die seltsame Erzählung von der Autorität des R. Simeon in der Frage vom Opfer (Sohar III. p. 393. Sulzb.): „Als R. Simeon einst nach Tiberias ging, begegnete ihm Elias (der Prophet als Erscheinung). Ersterer grüsste Letztern mit den Worten: Friede sei über dem Meister! Womit beschäftigt sich jetzt Gott im Himmel? Elias antwortete: Mit den Opfern und über diesen Gegenstand bringt er neue Ideen vor, die von dir sind. Glückselig bist du, und ich komme, dir den Gruss zuvor anzubieten.“ — Aehnliches hat R e c a n a t i vorgetragen.

a) Numquid manducabo carnes taurorum aut sanguinem hircorum potabo?

die fremden Nationen sich mit den albernsten Motiven begnügten.

Die rechte Deutung dieser Religionshandlung wird zwar die analogen Erscheinungen im heidnischen Alterthum zu berücksichtigen, aber dabei doch nie zu vergessen haben, dass die mosaischen Opfer den Mittelpunkt eines Cultus bilden, welcher die Verehrung des Einen wahren Gottes vermittelt.

Die Analyse der einzelnen Momente der Opferarten und der Opferhandlungen wird es bestätigen, dass die Verehrung Gottes durch den Menschen der Zweck des Opfers ist. Dieses soll — wenigstens sinnbildlich — das entfernen, was die Ehre Gottes im Menschen hindert, und soll eine Vereinigung des Menschen mit Gott darstellen, in welcher, wie die höchste Menschenwürde, so auch eine hohe Ehre Gottes erscheint.

Niemand wird die Richtigkeit des Gesagten beanstanden, wenn die am meisten gesicherten und am stärksten ausgedrückten Momente gehörig beachtet werden.

335. Drei Dinge treten am Opfer unläugbar am meisten hervor; ihre Vereinigung oder Trennung, ihre Steigerung und Minderung drückt den Unterschied der einzelnen Opfergattungen aus und in ihnen müssen wir den Kern der Bedeutsamkeit des Opfers suchen.

I. In allen Fällen giebt der Mensch etwas von der Speise hin, die seinen Leib nähren sollte, oder von den Wohlgerüchen, die ihn erquicken könnten. Er hofft nur dann der Nähe Gottes würdig zu sein, wenn er sich im Genusse beschränkt. Während die Natur zum Genusse drängt, zeigt die Religion gerade im Genusse die Ohnmacht des Menschen. Der Mensch erkennt die Nothwendigkeit, sich seinen sinnlichen Trieben gegenüber zu beherrschen, wenn er Gott gefallen will. Nur eine heidnische Auffassung der ganzen Religion konnte in den Gaben, auf deren Genuss der Mensch verzichtet, eine Speise für Gott oder die Götter sehen. Dass in der Schrift öfters der Ausdruck gebraucht ist, es sei das Opfer Gott „zum süssen

Geruch"[b]), ist einzig dadurch zu erklären, dass Gott an den Aeusserungen des frommen Sinnes[c]) und der Beherrschung sinnlicher Leidenschaften Wohlgefallen[d]) findet, auch wenn sie ohne Opfer geübt wird.

336. II. Ganz anders gestaltet sich die Sache, wenn das Opfer nicht vorzugsweise Verzichtleistung auf Genuss, sondern vorzugsweise Genuss ist. Die Opfermahle sind wie eine Tischgenossenschaft mit Gott. Das mosaische Opfergesetz lässt freilich diese Mahlzeiten, bei welchen sich der Stand einer ungestörten Annäherung an Gott ausdrückt, nicht so stark hervortreten, wie das indische Ritual, in welchem das Somaopfer in den Vordergrund tritt[271]); aber immerhin erscheint soviel davon, um die Bedeutung dieses religiösen Aktes zu sichern. Oben an steht der Genuss der Schaubrote, welcher nur dem Priester in reinem Zustande zukam. Die vor das Angesicht Gottes hingelegten Brote geniessen, war gleichbedeutend mit einer vertraulichen Annäherung an das Göttliche.

Weil zu einer solchen Annäherung der wirkliche Zustand nicht stimmt, ist die symbolische Vermittelung derselben auf Eine Art von Opfer beschränkt, dessen Genuss nur Personen zukam, welche rituell einen über das Gewöhnliche hinausgehenden Stand des moralischen Lebens einnahmen.

337. III. Dem Geniessen des blutigen Opfers kommt sicher auch etwas von der Idee der Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen zu; aber es geht eben das

---

b) ריח ניחוח. Beim Opfer Noë's (Genes. 8.): „Gott roch den guten Geruch." Bei den mosaischen Opfern Levit. 1, 9. 13. und sehr oft. S. oben §. 331.

c) Ps. 50, 14. Immola deo sacrificium laudis.

d) Is. 1, 16. 58, 6.

271) Vgl. Windischmann, über den Somacultus der Arier. Abh. der I. Cl. der k. bayer. Akad. der Wissensch. IV. Bd. Abth. II. S. 14: „Welche Kräfte dir sind im Himmel, auf der Erde, auf den Bergen, in den Kräutern und Wässern, mit all' diesen nahe uns gnädig und ohne Zorn, o König Soma."

blutige Opfer voran und dieses muss erst für sich erkannt sein, wenn man wissen will, was ein nachfolgender Genuss einzelner Opfertheile zu bedeuten habe.

Obwohl es nach den oben (K. XIII) gegebenen Beweisen unrichtig ist, die Blutvergiessung für eine wesentliche Bedingung zu jedem wirklichen Opfer anzusehen, so kann doch nicht geläugnet werden, dass die blutigen Opfer der Zahl und rituellen Behandlung nach den Vorrang haben. Ohne sie in ihrer besondern Bedeutung zu erkennen, ist eine Einsicht in das Opfer überhaupt nicht möglich.

Wir untersuchen daher zunächst, welches der Sinn der blutigen Opfer sei.

Es wird sich hiebei von selbst die passendste Gelegenheit bieten, die oben angegebene Bedeutung der Entsagung mit jener der Sühne und der Anstrebung einer Lebensgemeinschaft mit Gott zu bestätigen und mit der Grundidee einer Gottesverehrung auszugleichen.

Wir wollen zunächst auf die wichtigsten frühern Erklärungen Rücksicht nehmen.[a])

338. Bei der Beurtheilung und Erklärung des blutigen Opfers ist theils die geschichtliche Entwickelung des Ritus, theils die authentische Auffassung des Alterthums, theils die Natur der Sache für sich selbst berücksichtigt worden. Je nachdem das eine oder andere Moment benützt wurde, kam man zu verschiedenen Ergebnissen.

Auf geistreiche Art suchte Baader aus dem Wesen des Blutes und seines Verhältnisses zur Seele dem Opfer eine Art von magischer Bedeutung zu vindiciren.[b]) Es wäre ein Naturvorgang, der mit magnetisch angelegten Ceremonien ver-

---

a) Vgl. Bähr, Symbolik des mosaischen Cultus. II. S. 196 ff. u. S. 269 ff.

b) Vorlesungen über eine künftige Theorie des Opfers oder des Cultus. Münster 1836.

bunden, unmittelbar eine Wirkung hervorbrächte. Baader macht geltend, dass das Erdblut, an und in welches der Mensch gebunden ward, „als jenes flüssige Grab betrachtet werden kann, in welchem er den Angriffen aller seiner Feinde sich blosgestellt findet ... und dass, so wie die Bindung den Menschen von Gott entsetzt oder entfernt hält, nur die gänzliche Lösung von diesen Banden ihn wieder mit Gott zu verbinden vermag; eine Lösung, welche ... alle Opfer, wenn schon nur stufenweise und von aussen nach innen gehend, bezwecken und bewirken sollten“ (S. 31). Nun beherrscht eine und dieselbe physische Action das Blut des Menschen, wie jenes des Thieres ... und „so wie das Blut beider denselben verletzenden Potenzen exponirt ist, so müssen auch die heilenden Potenzen auf beide zugleich wirken“ (S. 34). Es ist daher denkbar, dass, wie der Mensch in und an sein Erdblut versunken und gebunden ist, andere Agentien im Thierblut sich gebunden finden; „die Befreiung dieser könnte demnach auf die Befreiung des Menschen von seinen eigenen Blutbanden rückwirken“ (das.).

„Sollte nun eine solche, wenn auch theilweise Befreiung des Menschen von seinem Erdblut durch ein Thierblut geschehen, so musste aus letzterm dieselbe spirituöse Action frei gemacht werden, welche auch im Menschenblut gebunden ist, und welche also in ihrer Freiheit attrahirend und derivirend auf die bindende oder vielmehr diese Bindung veranlassende, schädliche, gleichfalls immaterielle Potenz im Blut des Menschen rückwirkte. Damit aber die Entbindung oder Dematerialisirung jener, oder ihre Transposition zugleich eine Präcipitation oder eine völlige Depossedirung aus dieser Region sei, musste das zu vergiessende Thierblut vorerst eine präservirende Action empfangen, womit jene gute spirituöse Action hinreichend bekräftigt werden sollte, die böse Action nicht nur derivirend zu attrahiren, sondern zu präcipitiren, somit die usurpirte Versetzung derselben aufzuheben“ (S. 35).

„Beiläufig auf ähnliche Weise als der Chemiker in einem durchs Feuer geführt werdenden metallischen Stoff, durch Tingirung desselben seine regulinische Anlage erst wieder erweckbar macht, ehe er solchen ins Feuer bringt, weil diese Anlage ausserdem nicht aus dem Feuer hervorginge, sondern in ihm zurückbliebe. — Und so musste denn im hebräischen levitischen Gesetz der Priester (operator) durch Auflegung seiner Hände dem Haupte des Thieres diesem jene präservirende Action (als Segnung und Weihe) mittheilen ... und dieser Priester stellte darum den in die Virtualität seiner primitiven Rechte über die Natur rehabilitirten Menschen vor, dessen Einsegnung des Holokausts in diesem (seinem Blut) jene regelmässige Action erweckte, durch welche Erweckung selbe die Kraft erhielt, präcipitirend auf jene böse Action zu wirken, welche durch die im vergossenen Blut freigewordene Tinktur attrahirt ward“ (S. 35).

339. Dieser theosophischen Deduction ist bereits von Bähr vom archäologischen Standpunkte aus entgegengehalten worden, dass die Handauflegung in der Regel nicht dem Priester, sondern dem Laien zukomme. Der Priester legte nur dann die Hände auf, wenn das Opfer seiner eigenen Entsühnung galt, er also nichts weniger, als den ersten Adam in seiner primitiven Würde darstellte.

Vom theologischen Standpunkte aus musste erinnert werden, dass weder das lange Cessiren der Opfer in der Wüste und im Exile, noch die geringschätzenden Aeusserungen der Propheten über die Wirksamkeit des Opfers erklärbar wären, wenn Baaders Auffassung Grund hätte. Auch wäre die Einzigkeit und Superiorität des Opfers Christi gefährdet; dieses wäre nur graduell, nicht wesentlich über das Thieropfer erhaben. Welche Art von Anthropologie, oder Physiologie möchte endlich den Grundsatz von der Solidarität des Thier- und Menschenbluts vertheidigen, welcher das Fundament der ganzen Deduction bildet?

Bähr hat in seiner Deutung insofern sich an Baader angeschlossen, als auch er das Verfahren mit dem Blute zur Hauptsache beim Opfer macht; er vermeidet indessen die theosophischen Tiefen des „flüssigen Grabes" und beschränkt sich darauf, aus Levit. 17, 11. zu entwickeln, wie mit dem Blutleben das Wesen der Begierde zusammenhänge. Das, was die Schrift ψυχή (נפש) nennt, ist an das Blut gebunden. Dieses animalische Lebensprincip ist aber auch die Werkstätte der Begierden, der Lust, des Hasses, der Sünde. Durch das Ausgiessen des Blutes wird gewissermassen das sündliche Begehren ausgegossen, es wird dem Altar zur Vernichtung und Heilung übergeben.

Der Mensch übergiebt indess zunächst das Nephesch des Thieres, mit welchem sein eigenes physisches Leben in keinem wahren und realen Zusammenhang steht. Das Opfern ist demnach zunächst ein symbolischer Ausdruck des Willens, sich seiner sinnlichen Begierlichkeit zu entäussern. Doch eben darin, dass der Mensch solches will und andererseits von Gott diese Willensäusserung feierlich acceptirt wurde, erhält das Opfer eine Art von sakramentaler Bedeutung.

340. Diese Erklärung enthält unläugbar brauchbare Elemente. Da indess Bähr die Bedeutung des Blutes beim Opfer auf eine Weise steigerte, die mit den Urkunden nicht übereinstimmt und auch darin fehlgriff, dass er die ψυχή (נפש) an und für sich als etwas von Gott Trennendes ansah, konnte er nicht zum vollen Verständniss vordringen. Er läugnet unbilliger Weise das symbolische Moment, welches in der Tödtung des Thieres liegt und kommt daher zu keinem rechten Begriff der Sühne.

Die Anschauung des ganzen Alterthums spricht dafür, dass im blutigen Opfer die Idee einer Sühne durch Erduldung einer Strafe vorherrscht. Das ist bald nach dem Erscheinen des Bähr'schen Werkes von Lasaulx in einer seiner

schönsten Abhandlungen nachgewiesen worden.[272]) Lasaulx denkt sich die Entstehung des Opfers so: Der ursprüngliche Mensch hing durch die Substanz seines Bewusstseins wesentlich mit Gott zusammen . . . Dem Willen Gottes verdankte er seine Existenz, von ihm fühlte er sich rings umschlossen, sein eigener Wille war damit vollkommen einig, es herrschte nur der Wille Gottes. So lange diese ursprünglich gesetzte Einigkeit des subjektiven Willens des Menschen mit dem objektiven Willen Gottes bestand, konnte von Opfern nicht die Rede sein; das Verhältniss war hiefür zu innig, „denn wo totale Einheit des Willens herrscht, versteht sich die partiale von selbst.“ Diese Einigkeit hatte keinen Bestand. Die Schwerkraft des bösen Willens riss den Menschen von Gott los. Es trat ein Bruch ein, den der Mensch fühlte. Trotz seiner Losreissung von Gott „empfand er fortwährend die unabweisbare Forderung der Einheit seines mit dem göttlichen Willen und die Verpflichtung zur ungetheilten Hingabe seines ganzen Wesens an Gott. Die Erfüllung aber dieser Forderung war ihm jetzt, da sein Wille sich in schiedliche Strebungen getheilt hatte, unmöglich. Und nun suchte er das durch die Sünde verwirkte Leben durch freiwillige Hingabe des Lebens selbst zu sühnen. Alle Opfer sind daher als eine Folge der Sünde wesentlich Sühnopfer, ihrer Form nach aber sind sie stellvertretend, indem sie durch Darbringung des äussern Lebens die mangelhafte Hingabe des innern Willens zu integriren suchen.“[a]) Mit Bähr erkennt Lasaulx an, dass bei allen alten Völkern als Sitz des Lebens das Blut gelte. „Wenn aber im Blut das Leben ist, so bewirkt nicht sowohl das vergossene Blut die Versöhnung, sondern das im Blute dargebrachte Leben, oder die dargebrachte Seele.“

---

272) Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältniss zu dem einen auf Golgotha. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie. 1841. Abgedruckt in den „Studien d. Classischen Alterthums.“ 1854. S. 233—282.

a) Studien, S. 235 f.

Durch die Seele dringt die Schuld in's Leben ein und wird das Leben verschuldet. Die Aktivität des Lebens hat die Schuld herbeigeführt, die Passivität bis zur Hingabe in den Tod muss ein Sühnemittel sein.

Die erste Instanz der Sühne wäre demnach die Todesstrafe, welche am Schuldigen vollstreckt wird. Dabei blieb jedoch die Sehnsucht nach vollständiger Aufhebung der Schuld nicht stehen. „Es lässt sich eine dreifache Succession unterscheiden, indem ursprünglich der Sünder selbst sein Leben zum Opfer brachte, darnach statt des Schuldigen ein Anderer unschuldig in den Tod ging, endlich statt des Menschen stellvertretend ein Thier geopfert wurde" (S. 237). Denkende Dichter haben es geahnt, wie die Menschenopfer der Idee der Versöhnung entsprechen. Sophokles z. B. sagt: „Eine rein gesinnte Seele, wenn sie es freiwillig thut, ist wohl im Stande, für Tausende genug zu thun" (S. 242). So kam es, dass bei grossen Calamitäten die edelsten und unschuldigsten Personen gewählt wurden, um ein Opfer zu sein. Wer aber gab dem Schuldigen das Recht, den Unschuldigen zu opfern? Wer knüpfte einen wahren Zusammenhang zwischen dem vergossenen Blute des Unschuldigen und der sündebeladenen Seele des Schuldigen?

Man musste es fühlen, dass im Opfer das Bedeutendste darin lag, dass einerseits die Schuld sich in einem plastisch realen Bekenntnisse darstellte, andrerseits die Gnade der Gottheit angerufen wurde.

Das konnte auch durch stellvertretende Opfer geschehen.

341. Es war daher nicht bloss Trieb der Menschlichkeit, sondern Fortbildung der Idee von der Sühne, wenn an die Stelle der Menschenopfer — allmälig Thieropfer traten.

Es tritt an vielen Zeichen der antiken Opferliturgie hervor, dass das Opferthier als Ersatz für den Menschen genommen wurde.

„Sehr klar ist dieser stellvertretende Charakter der Thier-

opfer statt Menschenopfer in dem ägyptischen Gebrauche ausgedrückt, wonach den rein und mackellos befundenen Opferstieren ein Siegel aufgebrannt wurde, das einen knieenden Menschen vorstellte, dem die Hände auf den Rücken gebunden und ein Schwert an die Kehle gesetzt war, wobei die Umstehenden das geschlachtete Opferthier beklagten und sich selbst dabei an die Brust schlugen.“ Das. S. 256.

War der Schritt vom Menschen- zum Thieropfer einmal gethan, so ergab sich von selbst die Auffindung von Surrogaten auch für das Thier.

Lasaulx zeigt an zahlreichen Beispielen die Fortbildung des Opfers in solchen Substitutionen.

Wäre ihm die Art bekannt geworden, wie nach den indischen Religionsschriften dieser Uebergang mystisch gerechtfertigt wird, er hätte sicher nicht versäumt, davon Gebrauch zu machen.[b])

War der Gedanke einer Substitution einmal erfasst, so war es natürlich, dass man ihn immer weiter verfolgte. Hören wir Lasaulx weiter:

„Nach dem allgemeinen Grundsatz: in sacris etiam simulata pro veris haberi, ... finden wir das Princip der Stellvertretung noch weiter ausgebildet. Zu Heliopolis in Aegypten war der Gebrauch, der Hera täglich drei Menschen zu opfern; der König Amosis schaffte diess ab und befahl statt der wirklichen Menschen ebensoviele Wachsbilder darzubringen.“

„In Rom wurden alljährlich nach der Frühlingsgleiche an den Idus des Mai vierundzwanzig oder dreissig sogenannte Argeer, d. h. Binsenmänner, durch die Pontifices und vestalischen Jungfrauen zur Sühne des Volks vom pons Sublicius herab in den Tiberstrom gestürzt; ein Gebrauch, welchen Herkules eingeführt haben soll, indem er die ursprünglichen

---

b) S. oben §. 317.

Menschenopfer durch stellvertretende Menschenbilder zu ersetzen lehrte.“ Das. S. 258.[c])

Wie abgeschwächt in diesen und andern verwandten Uebungen die Idee vom sühnenden Lebensopfer sein mag, diese bildet doch den Ausgangspunkt. In dieser Idee ist eine ewige Wahrheit, wenn auch das Heidenthum diese nicht rechtmässig in Ausübung brachte.

„Es ist der allgemeine Glaube der alten Welt, das freiwillig dargebrachte Leben des Unschuldigen vermöge das nothwendig verlorene Leben des Schuldigen zu retten. Und soweit ist der Inhalt des religiösen Bewusstseins, welches die heidnischen Sühnopfer erzeugt hat, vollkommen wahr. Das innerste Centrum aller alten Religionssysteme ist das Bewusstsein der Erlösungsbedürftigkeit und dass diese Erlösung nur durch einen Unschuldigen möglich sei, und diess ist vollkommen wahr. Falsch aber ist die Art, wie die Heiden geglaubt haben, diese nothwendige Sühne zu bewirken. Das Problem ist erkannt worden, nicht aber darum auch richtig gelöst. Die Krankheit haben sie wohl empfunden, auch in ihrer innersten Seele gewusst, dass es ein Heilmittel dafür gebe und welcher Art dieses sein müsse; das wahre Heilmittel selbst aber haben sie nicht kennen können.“ (Studien, S. 277.)

342. Wir haben die Hauptmomente der Auseinandersetzung von Lasaulx desswegen ganz besonders berücksichtigt, weil hier die historische Erscheinung des Opfers gerechter, als von mehreren Vorgängern anerkannt wird. Es handelt sich ja nicht darum, was wir über das Opfer denken, sondern was es seiner wirklichen Anlage nach sein wollte und sollte.

Wir erkennen mit Lasaulx und einer ansehnlichen Reihe älterer Schriftsteller an[273]), dass das blutige Opfer dem Ver-

---

c) Vgl. P. Romanus Sachs, O. S. B. „Die Argeer.“ Programm der Studienanstalt Metten. 1866.

273) Eusebius Caes. Demonstratio evangelica. l. I. c. X. Vgl. die

langen nach Aussöhung mit Gott diente, aber wir geben nicht zu, dass nichts, als Sühne dabei beabsichtigt war. Auch nöthigt uns die Rücksicht auf das historisch gegebene Opfermaterial eben da, wo sich wirklich die Idee der Sühne ausdrückt, eine nicht unbedeutende Verschiedenheit und Abstufung anzuerkennen. Wäre überall nichts, als die Erreichung der Versöhnung angestrebt, so würde man nicht begreifen, warum nicht Ein Ritus durch alle, wenigstens durch alle blutigen Opfer ginge. Soweit die Darbringung der Opfer mit einer Sehnsucht nach Versöhnung zusammenhängt, stellt sich darin wie das Schuldbewusstsein, so auch die Schuld selbst und ihre Grade dar.

Man kann daher die Opfer mit Recht als ein Zeugniss für jenen Zustand der Menschheit benützen, welchen die theologische Sprache die Erbsünde nennt.

Es kann ferner keinem Zweifel unterliegen, dass die Anwendung der blutigen Opfer von Anfang an den Zweck hatte, die bald deutlicher, bald dunkler erkannte Schuld zu heben. Wo das Bewusstsein der angebornen Sündhaftigkeit fehlte, genügte die Erkenntniss persönlicher Verschuldung, um bei Gott Gnade zu suchen.

Wie es daher einseitig wäre, im Opfer nur die Hinweisung auf die moralische Schuld und das Verlangen nach Sühne anerkennen zu wollen, so wäre es unrichtig, wenn man in den blutigen Opfern diesen Hauptzweck unbeachtet liesse.

Die Auffassung des Zweckes der blutigen Opfer, die sich bei Augustinus an verschiedenen Stellen findet, entspricht dem formellen Ritus, wie der Geschichte der Opfer und harmonirt einzig mit der Art, wie das neue Testament, vorzugsweise im Hebräerbriefe, dieselben würdigt. Hic ego de vero sacrificio latius fortasse disserens, demonstrarem, id non deberi,

---

von Outram (de Sacrificiis. London 1677. S. 265 ff.) angeführten Stellen von Origenes, Theodoret und Athanasius.

nisi uni vero Deo, quod ei unus verus sacerdos obtulit Mediator Dei et hominum, cujus sacrificio promissivas figuras in victimis animalium celebrari opportebat. (Contra Faustum l. XXII. c. XVII. Maurin t. VIII. 262.) Zu den wesentlichen Bedingungen des Opfers rechnet Augustinus (de Trinit. IV. c. 14. Maur. VIII. 583.): — ut — id sine vitio sit, ut pro vitiosis mundandis possit offerri.

343. Das rationalistische Judenthum weicht, von Philo an, diesem bedeutsamen Momente am Opfer aus und will nichts darin sehen, als eine ceremonielle Darstellung der Verehrung Gottes. Philo giebt z. B. als Grund für die Ausgiessung des Opferblutes rings um den Altar an: Das Blut aber wird im Kreise um den Altar her ausgegossen, weil der Kreis unter den mathematischen Figuren die vollkommenste ist." . . . Die Seele soll sich im harmonischen Kreise der guten Ideen bewegen.[274])

Das Opfer hat nach Philo einen dreifachen Zweck, voran die Verehrung Gottes (*τὴν πρὸς θεὸν τιμήν*), dann einen doppelten Nutzen der Darbringenden. Aehnlich Abarbanel, Ben Gerson, Maimonides.[a])

Allerdings lässt sich die Verehrung Gottes als höchster Zweck jeder Opferdarbringung fassen, wenn man sich über den Sinn dieser Formel gehörig erklärt.[b]) Werden die tiefern Momente der Sühne und des Bekenntnisses moralischen Unvermögens wie eines Verlangens nach einer Lebensgemeinschaft mit Gott nicht verkannt, so lässt sich das Opfer als Darstellung der Gesinnung der Unterwerfung unter Gott und der Verehrung seiner Herrlichkeit fassen. Man wird natürlich bei einer solchen Fassung des Opferbegriffs nicht auf den Irrthum

---

274) De victimis, ed. Francof. S. 839. *Συμβολικῶς οὖν ἀναδιδάσκει τὴν διάνοιαν ὅλην δι' ὅλων ἐν κύκλῳ χορεύουσαν ἐν πάσαις ἰδέαις λόγων.*

a) Bei Outram, S. 237 ff.

b) Vgl. St. Thomas (Summa 2. 2. g. 85. a. 1.), welcher das Opfer als „signum subjectionis et honoris" fasst.

gerathen, als wenn jede Art von Huldigung und Verehrung ein Opfer sei, also auch das Gebet. Wirklich wird dem Gebete in der heiligen Poesie der Opfercharakter zugeschrieben, aber eben nur im bildlichen Sinne. Mit jedem Opfer ist ein Akt der Huldigung verbunden, die dem höchsten Wesen dargebracht wird, aber nicht jede Huldigung ist ein Opfer, wie längst schon Bellarmin (de sacrificio missae l. I. c. 2.) gegen Melanchthon und Andere nachgewiesen hat.

Das Besondere des Opfers besteht darin, dass Gottes Ehre durch materielle Mittel und Handlungen gefeiert wird. Es giebt kein Opfer ohne Tödtung, Verbrennung, oder Ausgiessung, oder Verzehrung einer Gabe.

Wie nun die gänzliche oder theilweise Zerstörung eines Lebens, oder eines Lebensmittels einerseits und das Geniessen desselben andererseits Gottes Ehre bezeuge, wird dann einleuchten, wenn wir bedenken, wodurch die Ehre Gottes auf Erden gehemmt oder vernichtet werde. Jede Art Sünde ist eine Verletzung der Ehre Gottes, weil sie seiner Macht, Weisheit und Güte spottet. Darum wird Gott vor Allem damit geehrt, dass die Verletzung seiner Majestät aufgehoben, die Schuld gesühnt wird.

Die einzelnen Sünden haben ihre Wurzel in dem Zustande der Begierlichkeit, Genuss- und Eigensucht, welcher, wenn auch in verschiedenem Grade, über das ganze Menschengeschlecht verbreitet ist. Wird durch irgend einen Akt, dieser Eigensucht eine Entsagung auferlegt, so wird dadurch Gott geehrt. Die formell auf Gott bezogene Entsagung, d. h. die Unterlassung eines werthen Genusses, ist so ein Akt der Gottesverehrung und eine Huldigung, die seiner Majestät dargebracht wird.

Ist ferner unläugbar, dass das Preisgebet Gott verherrliche, so wird die symbolische Darstellung des Lobes und Preises Gottes ebenfalls eine Verherrlichung Gottes sein. Ein Symbol des Gebetes überhaupt und des Lobgebetes insbeson-

dere ist der vom Altar aufsteigende Rauch. Selbst der einfache Weihrauch drückt das Gebet aus. (Vgl. Apoc. V. 8. phialas plenas odoramentorum quae sunt orationes sanctorum, und umgekehrt: Ps. 140, 2. Dirigatur oratio mea sicut incensum in conspectu tuo, elevatio manuum mearum sacrificium vespertinum.) Das Buch Sohar (ed. Amst. II. f. 219. a.) geht weiter und findet in der Räucherung eine Art von Verwirklichung dessen, was das Gebet will.

Es soll nicht vergessen werden, dass im Rauchwerk mehr, als die bloss vom Menschen ausgehende rein subjektive Erscheinung des Gebetes ausgedrückt werde; das Symbol schliesst zugleich die schützende Macht der mit dem guten, gottgefälligen Gebete verbundenen Gnade in sich[275]), aber immerhin mahnt es zunächst an jene Verehrung Gottes, die in der Anrufung und Lobpreisung vollbracht wird.

344. Der Mensch ehret Gott indess nicht bloss dadurch, dass er zum Preise des Höchsten etwas wirkt, etwas vollbringt, oder Gott gewissermassen etwas giebt, sondern auch dadurch, dass er von Gott etwas empfängt, oder sucht. Dienen schon die im Opfer enthaltenen Zeichen der Unterwerfung der Verehrung Gottes, so noch mehr das, was in ihnen Gott als die Quelle des Lebens und der Seligkeit darstellt. Diess geschieht in den Opfermahlzeiten. Würden die alttestamentlichen Opfer in dieser Hinsicht mehr, als ein Bild sein, so könnte man, wie beim Baume des Lebens im Paradiese sagen, dass Gott dem Menschen ein Opfer bringe; ein geheiligtes Unterpfand einer Lebensgemeinschaft mit ihm.

Jedenfalls stellt sich die Frucht der vorangegangenen Arten der Gottesverehrung im Opfermahle dar. Die höchste

---

275) Die heilige Schrift fasst die Räucherung als eine Art von Schutzmittel gegen die göttlichen Strafurtheile auf. Deuteron. 33, 10. Ponent thymiama in furore tuo. Das ist jedoch etwas ganz Anderes, als die fast magische Wirkung, welche der Sohar l. c. dem Rauchwerk zuschreibt.

Ehre Gottes auf Erden ist die volle Herstellung seines Ebenbildes im Menschen. Wie damit der Mensch die höchste Ehre erlangt, so wird auch andererseits Gott darin am meisten geehrt. (Vgl. Malach. I. 11. mit Ps. VIII. und Ps. 49, 13. 21. hebr.) Die verschiedenen Arten der alttestamentlicheu Opfer sind wie eine Stufenleiter, die unten mit Schuld und Sühne beginnt, oben aber mit Heiligkeit und Gottesfreundschaft endet.

Auf die Schuld in ihrer höchsten Steigerung wird dort hingewiesen, wo das Blut des Sündopfers bis in's Allerheiligste getragen wird, wie am Versöhnungstage. Ein Opferthier reichte nicht hin, um das Entsetzliche der Sündenschuld darzustellen; das Hinausstossen des mit der Sünde symbolisch beladenen Thieres in die Wüste und sein Hinabstürzen über den jähen Felsen vervollständigt die Darstellung. Diesem Falle nahe stand es, wenn das Sühnopfer ausserhalb des Tempels verbrannt wurde. Wurde das Opferthier getödtet und sein Blut in's Heiligthum getragen, wie bei gewissen oben angeführten „innern“ Sühnopfern, so drückte sich mit dem Bewusstsein schwerer Schuld immerhin ein ungestümmes Verlangen nach Sühne aus, aber weniger heftig, als in den vorangenannten Fällen. Tödtung mit Verbrennung des ganzen Fleisches (beim Brandopfer) ist einfache Anerkennung der Schuld mit voller Entsagung. In der letztern tritt schon die Gott suchende Kraft der Seele, welche über das Böse siegt, hervor. Tödtung des Opferthieres mit theilweisem Genusse des Opferfleisches (bei den Friedopfern) lässt die gottverwandte Kraft noch stärker hervortreten. Der Mensch wird so zu sagen der Tischgenosse Gottes. Bei der unblutigen Oblation, welche ganz verbrannt wird, verschwindet die Mahnung an Schuld und bleibt nur die an die Ohnmacht des Menscheu, verbunden mit einer Entsagung, in welcher die Seele zu gottgefälliger Kraftäusserung sich erhebt. Bei jenen unblutigen Oblationen, welche nur eine Ascarah haben, tritt nicht nur die Mahnung an eine Schuld zurück, selbst die Erinnerung an das Unvermögen der

Natur ist nur leise angedeutet, eben in der Ascarah. Diese Art von Opfermahl weist daher auf den höchsten moralischen Stand hin. Ganz so ist's mit jenem Opferfleische, welches die Priester als Heiliges genossen. Die Mahnung an Schuld, welche damit verbunden war, bezog sich nur auf Jene, für welche das Opfer geschlachtet ward. Für die opfernden Priester selbst kam nur der Genuss des Opfermahles in Betracht und hierin lag ein Vorrecht, welches sich auf den Zustand der Heiligkeit stützte, in welchem sie sich offiziell und ceremoniell befanden.

Dieser Zustand war freilich nur symbolisch; denn die Priester waren nur ceremoniell auf die Stufe der Heiligkeit gehoben, wie denn auch die Entsündigung durch die Sühnopfer nur eine symbolische, typische, keineswegs eine reale war.

345. Dass die Sühnopfer nicht wirklich die Schuld und Sünde von denen wegnahmen, für welche sie gebracht wurden, geht aus der Geschichte des Rituals, wie aus ausdrücklichen Versicherungen der heiligen Schrift und ebenso aus dem Begriffe und Wesen der Sünde und Sühne hervor.

Wären die Opfer ein an sich wirksames Sühnemittel gewesen, so hätten sie weder während des Zuges durch die Wüste, noch während des Exiles cessiren dürfen. Die Exilpsalmen sehnen sich zwar nach der Anbetung Gottes im Heiligthum, aber nicht nach den Opfern. Ps. 42. (41.) 48. (47.) Der bekannte Psalm 51. (50.) spricht es deutlich aus, dass Gott nicht Opfer an Blut und Fleisch, sondern das geistige Opfer der Herzenszerknirschung verlange. Eine ganze Reihe von prophetischen Stellen scheint den Opfern geradezu allen Werth abzusprechen. Eine der ältesten sagt:

346. „Ich hasse, verwerfe eure Feste und mag eure Festversammlungen nicht riechen. Ja wenn ihr ein Ganzopfer bringt, und eure Speiseopfer, — ich mag sie nicht; auf das Friedopfer eurer fetten Kälber blicke ich nicht. Räume hinweg vor mir das Getöse deiner Lieder, und die Musik deiner Harfen mag ich nicht hören. Aber Recht soll hervorquellen

wie Wasser, und Gerechtigkeit wie ein nie versiegender Bach. Habt ihr mir etwa blutige und unblutige Opfer dargebracht in der Wüste vierzig Jahre, Haus Israel? Ja, den Baldachin eures Königs und euer Saturnbild habt ihr getragen, euren Sterngott, den ihr euch gemacht.“ Amos V. 21 ff.

Der Prophet will sagen: Die Opfer waren nicht wesentlich nothwendig, Gott erliess dieselben während der Wanderung durch die Wüste, weil das Volk arm war. Es zeigte sich aber undankbar. Während die Armuth für die Unterlassung der Jehovahopfer eine Entschuldigung bildete, hatte man Mittel, den Molochcult zu pflegen.

Noch stärker drückt sich Jeremias aus: Eure Ganzopfer füget zu euren (übrigen) Schlachtopfern und esset (Opfer-) Fleisch. Denn nicht redete ich zu euren Vätern und nicht gebot ich ihnen am Tage, da ich sie aus dem Lande Aegypten führte, in Betreff der Ganzopfer und der (übrigen) Opfer; wohl aber habe ich ihnen diese Sache befohlen. Jer. VII. 21. Dazu Is. II. 11 ff. 66, 3. Osee 6, 6. 1 Sam. 15, 22.

Dazu kommt die neutestamentliche Erklärung: Es ist unmöglich, dass das Blut der Stiere und der Böcke die Sünden wegnehme. Hebr. X. 4.

347. Denkt man über den Grund dieser Unmöglichkeit nach, so wird sich Folgendes ergeben.[a])

Um auf die Hebung der Schuld und Sünde einen wirklichen Einfluss üben zu können, hätten die Sühneopfer mit der Person des Sünders, mit dem verletzten Gesetze und mit dem beleidigten Gesetzgeber in einem wahren Rapport stehen müssen, und zwar der Art, dass ihnen eine Gewalt nach den genannten drei Richtungen hin zugekommen wäre. Nichts von alle dem fand sich bei diesen Opfern.

348. Sie konnten demnach einzig und allein dann und

---

a) Vgl. St. Augustinus, de Trinitate. l. IV. c. 14. ed. Maur, t. VIII. p. 583.

insofern wirken, wenn und inwiefern damit eine tiefe Reue verbunden war, die von Gottes Barmherzigkeit angenommen wurde. (Sacrificium deo spiritus contribulatus, cor contritum et humiliatum Deus non despicies. Ps. 50.) Diese Reue konnte überall ohne Opfer den Weg zur göttlichen Barmherzigkeit suchen und dieses musste auch beim Bestehen und bei der Uebung der Opfer gerade in den wichtigsten Fällen geschehen.

Die Sünden und Verschuldungen, für welche die Opfer gebracht wurden, waren vorherrschend rituelle, weniger moralische Fehler.

Die gesetzlichen Opfer dienten vorherrschend zur Tilgung von Sünden, welche das Gesetz selbst hervorgerufen hatte. Wäre kein Ritualgesetz da gewesen, keine Norm über Reines und Unreines, so wäre auch die Nothwendigkeit weggefallen, nach gewissen levitischen Verunreinigungen ein Opfer zu bringen. Man erinnere sich an die oben (C. X u. XI) angeführten Fälle, in welchen Sünd- und Schuldopfer gebracht werden mussten. Das waren in der Regel keine Fälle moralischer, sondern ritueller Schuld. Das Wort des heil. Paulus: „Per legem enim cognitio peccati“ (Rom. 3, 20.) gilt ganz vorzüglich vom Ceremonialgesetz.

Es gab allerdings auch freiwillige Opfer; aber undenkbar ist es z. B., dass Jemand, der durch die Erinnerung an begangene Fleischessünden im Gewissen beunruhigt war, durch die Darbringung von Opfern Versöhnung und innern Frieden gesucht hätte. Alle wirklichen moralischen Fehltritte gehörten, wenn sie offenbar waren, vor das weltliche Gericht; die Steinigung, das Schwert, das Feuer oder der Erstickungstod waren das einzige Opfer, welches als Sühne betrachtet wurde. Bei verborgenen Fällen wurde angenommen, dass die strafende Hand Gottes — durch כריתות, s. oben den Abschnitt vom Fluche — ein Opfer der Vergeltung, namentlich durch frühen Tod, fordern werde.

Es darf allerdings nicht übersehen werden, dass, wenigstens nach der Darstellung der Mischnah (Krithuth C. I. §. 2),

Sünd- oder Schuldopfer von Solchen gebracht wurden, welche sich deutlich bewusst waren, schwere Fleischessünden (vgl. Levit. 19, 20.), oder das Verbrechen der Abgötterei begangen zu haben, oder welche über das Faktum im Zweifel waren. Es versteht sich von selbst, dass von Jenen, die wegen eines ähnlichen Verbrechens in gerichtlicher Untersuchung waren, kein Sühnopfer im Tempel angenommen wurde. Die menschliche Gerechtigkeit liess sich durch diese Opfer nicht beschwichtigen. Die göttliche, welche durch das Gewissen sprach, forderte vor allem für die Zukunft Besserung; liess aber den Menschen über die grosse Frage, ob die Vergangenheit vor Gott in Ordnung gebracht sei, vollständig in Ungewissheit.

349. Die Opfer hatten also auf die ernstern Fragen des Gewissens gar keinen direkten, und auf jene fast künstlichen Verwicklungen des Gewissens, die durch das Ceremonialgesetz hervorgerufen waren, nur den Einfluss, die Sühne darzustellen.

Indem sie aber fort und fort durch das ergreifende Symbol der Blutvergiessung, des Todes und der Verbrennung, ein wenigstens ceremonielles Urtheil über die Sünde fällten und durch den Altar um Gnade flehten, mussten sie, im Ganzen genommen, die Sehnsucht nach Erlösung im Sinne des neuen Testamentes erwecken.

Die Hörner des Altares waren wie der rettende Anker, an welchem sich der schuldbewusste Mensch festhielt. Es war ein alter Gebrauch, diese Hörner zu umfassen[276]), wenn man Schutz suchte. Bei den Germanen stellte sich dieses Sinnbild der schützenden Festigkeit in der Form des Ringes dar.[277])

Jedenfalls musste das die allgemeinste Vorstellung sein,

---

276) 1 Kön. 1, 50. 2, 28. Wenn bei den Alten von einem Umfassen der Altäre (s. Calmet zu den angeführten Stellen) die Rede ist, wird man an die Hörner der Altäre denken müssen.

277) קֶרֶן, keren, karn, „Horn", ist mit Corona stammverwandt. — Die eisernen Bussringe der christlichen Büsser (s. circuli ferrei bei Du Cange) waren vielleicht den Altären entlehnt.

die durch die Uebung der blutigen Opfer erweckt und erhalten wurde, dass durch diese Religionshandlung eine Schuld anerkannt und hiefür eine Sühne gesucht werde.

350. Da nun aber die Thieropfer diese Sehnsucht nicht befriedigen konnten, und die angeführten Aeusserungen der Propheten solches Unvermögen der Opfer deutlich genug aussprachen, so musste die Frage entstehen, wofür sie denn durch das mosaische Gesetz eingeführt wurden? Die Antwort, dass Gott den zu äusserlichen Dingen neigenden Israeliten hierin nachgegeben habe, genügt nicht. Man kann sich nur dann für befriedigt erklären, wenn die Opfer ein Mittel waren, die Sehnsucht nach Versöhnung zu erwecken und die Gläubigen auf jene Sühne hinzuweisen, von welcher Isaias spricht (Is. 52, 15. 53. 5 ff.). So fasst der Brief an die Hebräer wenigstens einzelne Arten des Sühnopfers auf. (Hebr. IX. 12 ff.) Im Briefe des Barnabas wird insbesondere das Sühnopfer des Versöhnungstages als Typus des Erlösungsopfers behandelt. Obwohl mehrere Kirchenväter an einzelnen Stellen dem Opfer alle innere Kraft abzusprechen schienen[278]), erklären sich andere, und zum Theil dieselben näher dahin, dass die Opfer zwar die Gnade nicht bewirkten, aber vorbedeuteten. (Hoc Gratiam significabat, non efficiebat. St. Augustinus, Ep. 149. C. I. n. 8. Maurin t. II. p. 384.) Anderwärts sagt Augustinus von den Opfern, die Schuldigen seien durch sie nicht so fast gereinigt worden, als zum Bewusstsein ihrer Schuld gekommen. (Convincebantur peccatores potius, quam mundabantur. De peccat. remiss. l. I. c. 27. n. 54. Maurin t. X. p. 20).[279]) Der Opfercult hätte auf der ganzen Erde eine grossartige Prophetie von der künftigen Erlösung sein können, wenn nicht Missverstand

278) Solche Stellen hat schon Spencer gesammelt. De legibus Hebraeorum ritualibus. Haag 1686. II. Th. S. 124 f.

279) Vgl. A. Stöckl, Liturgie und dogm. Bedeutung der alttest. Opfer. 1848. S. 136, 147 u. s. w.

und Aberglaube bei den Heiden, und Aeusserlichkeit bei den Juden den ernstern Sinn verhüllt hätten. Auf dem Grunde einer pantheistischen Weltanschauung wurde das Opfer bei den Indiern als eine Art von Weltprozess im Kleinen aufgefasst. Das junge Opferthier nimmt Abschied von der Mutter, vom Vater, d. h. vom alten Stier, vom Bruder und dem Freund, der in der gleichen Heerde gegangen. Bei der Schlachtung geht zur Sonne das Auge, in den Wind sein Athem, in die Luft sein Leben, zur Erde der Leib.[a]) Es lag ganz nahe, das Opfer als Mittel zu magischen Wirkungen zu missbrauchen.

Bei den Israeliten hätte die rechte Erkenntniss vom Sinn des Opfers um so leichter gedeihen können, da die Psalmen und die Propheten für die höchste Opferidee, die der Hingabe des ganzen Wesens an Gott, hinlänglich vorgearbeitet hatten.[280])

Andererseits hatte das Gesetz — abgesehen von den Ceremonialvorschriften, das Unvermögen des Einzelnen, wie aller insgesammt, zur unmittelbaren Hingabe an Gott, aufgedeckt; die Gläubigen waren auf solche Art angetrieben, statt der ungenügenden eine vollgültige Versöhnung zu verlangen. Die Versöhnung durch Christus den Gottmenschen war darum vollgültig, weil in seiner Person sowohl das verletzte Gesetz, als die beleidigte Gottheit enthalten war. Es war aber auch die Stellvertretung eine reale, weil kein Mensch, auch wenn er sündigt, sich in seinem Lebensgrunde von Gott losreissen kann. Nach demselben Gesetze, nach welchem dem einzelnen Menschen die Grundbedingungen des Lebens von Gott zufliessen,

---

a) S. Roth, Jaskas Nirukta. I. Einleit. S. XXXIII ff.

280) Significat autem sacrificium, quod offertur exterius, spirituale sacrificium interius, quo anima se ipsam offert Deo . . . Anima autem se offert Deo in sacrificium sicut principio suae creationis et sicut fini suae beatificationis. St. Thomas, summa 2. 2. quaest. 85. act. 1. 2. Vgl. Stöckl, S. 117.

können ihm auch die Grundbedingungen einer wahren und realen Heiligung zufliessen.

351. Dass die Versöhnung durch den Gottmenschen eine wahre und reale Beziehung zum göttlichen Gesetze und der beleidigten Gottheit habe, drückt der Hebräerbrief so aus: Christus autem assistens pontifex futurorum bonorum per amplius et perfectius tabernaculum . . . per proprium sanguinem introivit semel in sancta, aeterna redemtione inventa. (IX. 11. 12. vgl. XIII. 1 ff.)

So wurde das Vorbild Wirklichkeit, die typische Verheissung des Gesetzes erfüllte sich.

Es durfte ja kein Jota des Gesetzes unerfüllt bleiben. Darum musste sich nicht bloss dasjenige Moment am Opfer vollführen, worin sich die Sühne dargestellt hatte, sondern auch, und ganz vorzüglich das, worin ceremoniell der Mensch wie ein Tischgenosse Gottes wurde.

In der Eucharistie ist sowohl das von den Priestern gefeierte Opfermahl, welches aus geweihtem Fleische bestand, als auch das in der Mincha[281]) enthaltene erfüllt; jenes, weil das Fleisch und Blut des heiligsten Opfers genossen wird, dieses, weil die Gestalt, unter welcher solches stattfindet, die des Minchaopfers ist.

XVI. Die Gesetze von der körperlichen Unreinheit und der Herstellung der Reinheit.[282])

352. Im ganzen alten Testamente wirkte keine Art von Gesetz so vielseitig und allgemein fühlbar auf das ganze

---

281) Thalhofer (die unblutigen Opfer. 1848. S. 310 ff.) hat besonders die Minchaopfer als Vorbilder der Eucharistie nachgewiesen. Vgl. G. Karch, die mosaischen Opfer. Würzb. 1856. II. Bd. S. 308 ff. u. 316 ff.

282) Die Lehre von der Unreinheit mit allen casuistischen Consequenzen ist ein unermessliches Labyrinth. Man findet auch hier an Maimonides (sechster Theil von Jad chasakah) den besten Führer. Im

Leben ein, wie die Bestimmungen über Reinheit und Unreinheit und die Unterscheidung von reinen, erlaubten und unreinen, unerlaubten Speisen. Durch diese Bestimmungen drang das Gesetz in das Haus des Einzelnen ein, es hielt ihn beim Essen und Trinken, bei jeder Leibesbewegung umschlungen und machte sogar im Schlafe auf seine Verantwortlichkeit Anspruch.

Es wurde von uns schon früher (§. 7) hervorgehoben, dass hier das mosaische Gesetz mit den geheiligten Gebräuchen der bedeutendsten Culturvölker des Alterthums, namentlich den Indiern und Persern, in wesentlichen Stücken zusammentrifft. Wir haben es also hier mit Institutionen zu thun, welche bis zu den Anfängen der menschlichen Geschichte zurückreichen.

Das mosaische Gesetz hat die bei den Indiern gültigen, offenbar sehr alten Bestimmungen über Unreinheit und Reinigungsmittel bedeutend verändert, hat jede Art von mythologischer und pantheistisch-magischer Beziehung ausgeschlossen, aber doch so vieles beibehalten, dass man in diesen Uebungen mehr, als die Aeusserungen eines alten Aberglaubens zu suchen hat.

Eine Untersuchung der Gründe dieser Einrichtungen mag der faktischen Darstellung schon desswegen füglich vorangehen, weil dadurch in die Mannigfaltigkeit der gesetzlichen Bestimmungen Ordnung gebracht werden kann.

Sobald man berücksichtigt, wie die Reinigkeitsgesetze nicht bloss bei den Juden sich finden, fällt von selbst die Erklärung weg, wonach hiedurch eine Isolirung und Ausscheidung des Volkes Israels von andern Nationen hätte gesichert werden sollen. Ein solches Isolirungsprincip, welches noch zum Theil

---

gegenwärtigen Kapitel soll 1) das Wesen der levitischen Unreinheit erläutert werden; 2) dann werden die Hauptfälle aufgezählt; 3) werden die Stufen der Unreinheit bezeichnet und 4) endlich werden die Reinigungsmittel behandelt.

Winer[283]) (Realw. zweite Aufl. II. S. 372) vertritt, könnte nur einzelnen Völkern gegenüber vertheidigt werden.

Mehr Wahres enthält die Ansicht, dass in jenen positiven Gesetzen das natürliche Gefühl des Eckels seinen Ausdruck gefunden habe; doch darf man hiebei so wenig stehen bleiben, als bei der Annahme, dass die Rücksicht auf Gesundheit ein Hauptmotiv bilde. Nichts ist der Anschauung und Praxis des Alterthums so fern, wie Maassregeln unserer Gesundheitspolizei.

353. Auch eine blosse Symbolik reicht nicht aus. Winer betont dieses Moment (a. a. O.) ganz besonders. Von einer Symbolik kann man dort reden, wo auf künstliche Weise Handlungen und Constructionen hervorgerufen werden, die ihren Grund nicht in den Bedürfnissen des leiblichen Lebens haben. Dass z. B. vor der Stiftshütte ein vierfarbiger Vorhang angebracht werden sollte, war durch kein leibliches Bedürfniss motivirt; ebensowenig die Abtheilung der Stiftshütte in ein Allerheiligstes und Heiliges. Bei der Frage der Reinigkeitsgesetze liegen indess natürliche, wirkliche Zustände vor. Wenn hier von einer Symbolik die Rede sein soll, so wird sich eine solche auf gewisse Ceremonien der Reinigungsakte, z. B. auf die Behandlung der beiden Sperlinge bei der Reinerklärung des Aussätzigen beziehen. Der Aussatz selbst aber gehört so wenig in das Gebiet der Symbolik, als der Tod und die Verwesung. Man wird der wahren Bedeutung der Reinigkeitsgesetze nahe kommen, wenn man den Begriff und das Wesen der Unreinheit zu bestimmen sucht.

283) Dass Spencer (de legibus Hebraeorum ritualibus. Haag 1686. S. 140) dieses Isolirungsprincip vertreten habe, wie Bähr (II. S. 480) sagt, muss mit Vorsicht hingenommen werden. Spencer motivirt die Gesetze über Reinheit dadurch, dass die Israeliten vermittelst derselben angeleitet wurden, dem Heiligthum mit Ehrfurcht zu nahen; dass sie an Selbstachtung gewöhnt und von den üblen Angewöhnungen barbarischen Schmutzes befreit wurden u. s. w.

Bähr stellt einen philosophischen Begriff auf.[a]) „Das unendliche Sein ... gehört, insoferne es das Wesen der Gottheit ausmacht, unmittelbar der religiösen Sphäre an; durch es, d. h. mittelbar, weil es sein direkter Gegensatz ist, fällt denn auch das endliche Sein in die Sphäre des religiösen Bewusstseins; ja eben diesen Gegensatz zu vermitteln und aufzuheben, ist überhaupt Wesen und Ziel aller Religion. Da nun der Mosaismus das unendliche Sein (concret und orientalisch ausgedrückt: das wahre Leben) nicht sowohl metaphysisch, als vielmehr ethisch auffast, indem ihm Jehovah als der absolut Seiende auch eo ipso der alsolut Heilige ist, namentlich im Verhältnisse zu Israel, so betrachtet er auch das endliche Sein vom ethischen Standpunkte aus und dasselbe ist ihm dann nicht sowohl Negation des unendlichen Seins, als vielmehr Negation und Gegensatz des absolut Heiligen. Damit treten aber dann nothwendig auch die beiden Faktoren des endlichen Seins, Geburt und Tod, Erzeugung und Verwesung, Entstehen und Vergehen, unter den ethischen Gesichtspunkt; nämlich in den Gegensatz zum absolut Heiligen, und fallen damit in die Sphäre des Sündlichen und Unreinen." Dieser Theorie liegt der Gedanke zu Grunde, dass das Sündhafte im Wesen der menschlichen Natur als einer endlichen liege. Indem hiemit das Ethische mit dem Physischen identificirt wird, geht es in letzterem auf und braucht nicht mehr an den freien Willen angeknüpft zu werden.

Darin liegt die innere Unrichtigkeit dieser Auffassung. Wäre sie aber auch speculativ haltbar, so möchte es doch bedenklich sein, einer bei den ältesten Völkern allgemein verbreiteten Praxis solche Motive zu Grunde zu legen, die nur von einer feinen Speculation aufrecht erhalten werden können.

Um so sicherer ist die von Bähr hervorgehobene Thatsache, dass sich alles Levitisch-Unreine auf die beiden Pole

---

a) Symbolik des mosaischen Cultus. II. S. 462.

des Lebens, Zeugung und Verwesung, zurückführen lässt. Die Zersetzung und Gährung, welche die Anfänge des Lebens begleitet, hat eine gewisse Verwandtschaft mit der Auflösung im Tode. (Schubert, Gesch. der Seele. III. Aufl. S. 332.) Tritt bei den Anfängen des Lebens das ethische Moment der Begierlichkeit und am Schlusse der Schmerz auf, so liegt es nahe, in letzterem im Allgemeinem eine Strafe für die Ausschreitungen des erstern zu erkennen. Schon der mosaische Psalm 90 (89) bringt die Zeichen der Hinfälligkeit am Menschen mit dem Zorne Gottes in Verbindung. So liegt es nahe, dass die Erscheinungen der physischen Unreinheit auf eine geistige Unreinheit als ihre Ursache zurückgeführt werden.

354. Niemand hat in neuerer Zeit den Zusammenhang zwischen leiblicher und geistiger Unreinheit gründlicher behandelt und tiefsinniger beurtheilt, als Molitor in seiner „Philosophie der Geschichte“ (dritter Theil. Münster, Theissing, 1839. S. 126 ff.). Leider hat er die Theorien der mittelalterlichen und modernen jüdischen Theosophie (Kabbalah) zu stark auf sich wirken lassen. Immerhin muss er in dieser Frage gehört werden. Er sagt: „Der Kabbalah gemäss ist die physische Unreinheit eine Folge der geistigen Tumah (טֻמְאָה, Verunreinigung), und diese wieder eine Wirkung des Falles, indem nämlich der Geifer der Schlange, oder das wilde strenge Feuer des Jezer ha rah (der böse Wille oder Satan), der über die ganze Welt Tod und Verderben gebracht (Rakanti Taime Mizphoth, fol. 11. — vielmehr Recanati, Taame Mizwoth), als ein real-wirkendes Agens, mehr oder weniger in gewisse Wesen oder Theile und Systeme derselben eingedrungen und noch fortwährend einwirkt, und dieselbe sowohl geistig als leiblich corrumpirt. Wie der Leib zur Seele, so verhält sich auch die physische zur geistigen Tumah (S. 128). . . . „Der Charakter der realen Tumah bestehet . . . darin, dass sie ein aus der Sünde des Geistes entstandenes leibliches Gift ist, welches sich in grösserer oder geringerer Stärke in gewissen Wesen

oder Theilen derselben innerlich erzeugt, und als ein äusserliches Contagium an derselben hervortritt; daher auch wieder auf dieselbe äusserliche, contagiöse, naturnothwendige Weise, wobei jedoch die Willensintention nicht ohne Einfluss ist, sich anderen Wesen mittheilt, und dieselben gleichfalls von aussen und innen leiblich und geistig verunreinigt." (S. 130.)

„Da die Tumah ein theils aus der eigenen, theils aus der allgemeinen Ursünde erzeugtes Gift ist, so kann sie eigentlich nur im Menschen entstehen, weil derselbe durch seine eigene Freiheit gefallen." ... „Doch können ... ausserdem auch manche andere Dinge in sich unrein werden, allein bloss des Menschen wegen. ... Die Unreinheit, die in einem Wesen entsteht, ist entweder eine universale, wenn sie das Ganze, oder eine partikulare, insofern sie bloss einzelne Systeme derselben ergreift. Die erste Gattung begreift den Aussatz und die Tumah des Leichnams. Zu der zweiten Gattung gehören alle die übrigen Unreinheiten." ... (S. 131.) „Die Tumah eines Wesens bleibt nicht auf sich selbst beschränkt, sondern theilt sich andern reinen Gegenständen mit, ohne dadurch in ihr selber etwas zu verlieren. Nach der jüdischen Schulsprache heisst das Wesen, von dem die Unreinheit ursprünglich ausgeht, der Ab (אב, Vater), und jenes, so sie empfängt, die Tholdah (תולדה, Geburt)" (S. 133) u. s. w.

Hinsichtlich des Zusammenhanges der leiblichen und geistigen Unreinheit sagt Molitor, den Kabbalisten folgend, unter Anderm (III. 253): „Der Uranfang, oder der Vater aller Väter der Unreinheit auf Erden ist der Satan (Verführer), welcher das Haupt und Inbegriff aller finstern Kräfte und Mächte bildet." ... „Bei jeder bösen Lust, die der Mensch in sich hegt, ziehet er in dem Adam B'lial (אדם בליעל) den bestimmten finstern Engel an, der über jene Sünde die Herrschaft hat." ... (S. 255.) „Der Mensch sündigt nicht, ohne dass in ihn ein Ruach St'üth (רוח שטות, ein Geist des Wahnsinns und der Verkehrtheit) gefahren ist." Demnach

wirken zur Herbeiführung der Unreinheit zwei Faktoren, der Wille des Menschen und der Einfluss der bösen Geister zusammen und zwar in doppelter Art. Von der ersten Sünde des Menschen erbt sich ein unreines Element fort und fort; durch die persönliche Sünde wird es verstärkt. Aus der Steigerung des von Gott abgekehrten Willens bilden sich verschiedene Grade der Unreinheit. „Wie der Mensch von Natur aus eine gewisse feine Tumah in und an seinem Leibe hat, welche die Wirkung der Somah (זוהמא des vergifteten Unflaths) ist, so die Schlange auf das erste Weib geschleudert, so liegt auch in seinem geistigen Wesen eine solche Unreinigkeit, die bei den Kabbalisten die Somah dieser Welt heisst.... (S. 256.) Vermöge dieses feinern Schlangengewandes, so der Mensch mit zur Welt bringt und wodurch sein ganzes Wesen, wenn auch nicht gänzlich verdunkelt, doch getrübt ist, hat der Satan einen beständigen (Achus, אחוז) Griff oder Anhang an den Menschen...." (256 f.)

Diese und ähnliche Reflexionen mögen immerhin anregend sein und können dazu beitragen, den Zusammenhang zwischen moralischem und physischem Uebel zu erklären. Wenn es aber gilt, die mosaischen Reinigkeitsgesetze zu erklären, so greifen sie zu hoch. Bestünde zwischen der levitischen Unreinheit und der Sünde ein so enger Zusammenhang, wie die Kabbalisten wollen, so müsste der lebende Verbrecher weit stärker verunreinigen, als die Leiche eines gewöhnlichen Menschen. Das mosaische Gesetz macht keinen Unterschied zwischen dem Todtengebein eines Gerechten und eines notorischen Verbrechers.

Immerhin bleibt es für die Beurtheilung des ganzen Zustandes des Menschengeschlechtes bedeutsam, dass sich das Gesetz so zu sagen an die beiden Pforten des sinnlichen Lebens, — Geburt und Tod — stellt, um eine Sühne für die Unreinheit zu fordern. Auch hat, wie wir aus den Verhandlungen des Apostelconciliums (Apg. XV.) wissen, das Christenthum zögernd die Bedeutung der Gesetze über Unreinheit,

besonders hinsichtlich der Speisen, aufgegeben. Mehrere Abtheilungen der morgenländischen Kirche haben einzelne Momente bis zur Stunde festgehalten. Aber all dem gegenüber muss das Wort Christi stets in Geltung bleiben: „Non quod intrat in os, coinquinat hominem . . . . quae autem procedunt de ore, de corde exeunt, et ea coinquinant hominem. (Matth. XV. 11. 18.) Was von den reinen und unreinen Speisen gilt, hat im Wesentlichen auch auf die Zustände und Veranlassungen der Unreinheit seine Anwendung.

355. Wenden wir uns von den Erklärungsversuchen zu der Sache selbst, so finden wir zunächst a) eine Reihe von Fällen der Unreinheit, die theils mit dem gesunden, theils mit dem kranken Geschlechtsleben im Zusammenhang stehen. Die einzelnen Fälle sind an folgenden Stellen deutlich bezeichnet: 1) Levit. XV. 16—18. 2) Levit. XV. 19 ff. 3) Levit. XII. 4) Levit. XV. 2—15. 5) Levit. XV. 25 ff. Der sechste Theil der Mischnah (Tohoroth) handelt in mehreren Traktaten von den casuistischen Verwicklungen dieser Fälle. Michaelis hat (mos. Recht IV.) diese Dinge, von ihrer physischen Seite aus betrachtet, ausführlich besprochen.

356. b) Nach dem oben aufgestellten Grundsatze, dass am Beginn und am Ende des menschlichen Lebens die vorzüglichsten Quellen der Unreinheit sich finden, ist es nicht auffallend, dass die Krankheit des Aussatzes sich an die geschlechtlichen Unreinigkeiten anreiht. Diese Krankheit, im Orient viel häufiger als bei uns, umgiebt in einzelnen ihrer Formen den Menschen mit dem ganzen Eckel des von Verwesung erfüllten Grabes (s. J. Ruette, essai sur l'Elephantiasis et sur les maladies lepreuses, Paris 1802; J. H. Autenrieth, observata quaedam in historiam leprae, Tubing. 1805; Lehmaier, über den in der Bibel erwähnten Aussatz, Nürnberg 1838). Das mosaische Gesetz beauftragte die Priester mit der Beurtheilung der Erscheinungen dieser Krankheit, für welche in der Bibel verschiedene Ausdrücke vorkommen. Man

musste eine gewisse ärztliche Erfahrung haben, um die Diagnose nach den im Gesetze vorkommenden Kennzeichen sicher vornehmen zu können.

357. c) Die stärkste Art von Unreinheit wurde in der Leiche gedacht und in allem, was mit ihr zusammenhing. Num. 19, 11 ff.

d) Auch die todten Körper von reinen und unreinen Thieren verbreiteten den Zustand der Unreinheit um sich her, doch in viel geringerem Grade, als der menschliche Leichnam. Hiebei sind nicht bloss grosse Thiere, wie Hunde, Esel, Schweine, Kameele, gemeint, sondern auch Amphibien, Schalthiere, selbst die kleinsten Insekten (שְׁרָצִין), wie aus Levit. V. 2. XI. 8 ff. 28 ff. und der Mischnah (Tohor. I. 7. III. 4. X. 8. 9. XI. 7.) hervorgeht. (Vgl. Deut. XIV. 8.) Nach Levit. XI. 29. sind insbesondere acht kleinere Thiere als unreine Scherazim anzusehen.[284])

e) Das Gesetz rechnete gewisse Zersetzungen an Bauwer-

284) Die heilige Schrift (Levit. XI. 29 ff.) nennt 1) חֹלֶד, 2) עַכְבָּר, 3) צָב, 4) אֲנָקָה, 5) כֹּחַ, 6) לְטָאָה, 7) חֹמֶט, 8) תִּנְשָׁמֶת. Bekanntlich giebt es eine Menge von Erklärungen dieser Thiernamen, die man nach Bochart bei Rosenmüller nachsehen kann. Die jüdischen Ausleger sind mitunter zu wenig berücksichtigt worden. Dass z. B. צָב nicht eine Eidechsenart sei, wie man nach dem arabischen Sprachgebrauche (ضَبّ, lacerta) und andern Anhaltspunkten annehmen möchte, sondern die „Kröte“, scheint nach Levysohns Bestimmungen (die Zoologie des Talmuds, 1858) sicher zu sein. Nach diesem Schriftsteller würden vier von den in der Bibel l. c. genannten Thieren zu den Säugethieren gehören (חלד Wiesel, עכבר Maus, אנקה Igel, תנשמת Maulwurf), drei zu den Amphibien (צב Kröte, לטאה Eidechse, כח Hardaun, eine besondere Art von grossen Eidechsen) und eins zu den Schalthieren (חמט Schnecke). Vielleicht ist כֹּחַ das Chamäleon, welches noch immer in Palästina vorkommt, z. B. in der Ebene Esdrelon (Schegg II. S. 163 ff.). Wie nach der Bibel sein Name „Kraft, Stärke“ ist, so geben ihm die Araber aus Scherz einen Namen, der mit Krieger (حَرْب) zusammenklingt, nämlich ʿhirbâ (حِرْبَاء).

ken und Kleidern, welche sie Aussatz der Häuser und Kleider nennt, ebenfalls zu den verunreinigenden Dingen. Levit. 13, 47 ff. 14, 33 ff.

358. f) Hieran schliesst sich in höchst auffallender Weise eine Reihe von Fällen, in welchen die Berührung von geheiligten Dingen ganz in gleicher Weise einen Akt der Reinigung fordert, wie die Berührung von offenbar Unreinem. So wird bei der Einweihung der Geräthe der Stiftshütte bemerkt: „Du sollst sie weihen und sie sollen ein Allerheiligstes sein; Jeglicher, der sie berührt, soll sich heiligen." d. i. er soll sich waschen wie nach irgend einer offenbaren Befleckung (Exod. 30, 29., vgl. 29, 37.). Von dem geweihten Opferfleische wird gesagt: „Jeglicher männliche Nachkomme Aarons soll es essen; ein ewiges Gesetz für all eure Generationen soll es sein von den Opfern des Ewigen; Jeglicher, der dieselben berührt, soll sich heiligen," d. i. waschen (Levit. 6, 11.). Ferner: „Jeglicher, der das Fleisch desselben (nämlich des Sündopfers) berührt, soll sich heiligen; und spritzt etwas von dessen Blut auf das Kleid beim Besprengen, so soll dieses an heiliger Stätte gewaschen werden." (Das. 20.) Besonders belehrend ist der Fall beim Opfer der rothen Kuh. Es sollte durch die complicirte Ceremonie ein Heiligungsmittel gewonnen werden, und doch wurde sowohl der, welcher das Opferthier verbrannte, als der Priester, welcher das Blut auffasste und sprengte, und endlich der Mann, welcher die Asche sammelte, bis an den Abend des Tages unrein. Num. 19, 7. 8. 10. Ueberdiess wurde Derjenige, welcher die von diesem Opfer gewonnene Asche zur Reinigung Anderer anwendete, selbst unrein. Num. 19, 21 f. Aehnlich war es mit entsühnenden Handlungen am Versöhnungstage (Levit. 16, 24. 26. 28.). Wahrscheinlich ist hieher auch der Kleiderwechsel zu beziehen, welcher dem mit der Asche vom Brandopfer beschäftigten Priester vorgeschrieben ist. (Levit. 6, 3. 4.)

Aus dieser Zusammenstellung geht hervor, dass es eine

irrige Auslegung ist, wenn in Stellen, wie Exod. 29, 37. und 30, 29. der Ausdruck „sanctificabitur" (יִקְדָּשׁ) im Sinne von moralischer Heiligung genommen wird. Allerdings können Jene, welche den Ausdruck von der moralischen Heiligung fassen, sich darauf berufen, dass Gott von den Priestern, die dem Heiligthum nahen, einen ganz vorzüglichen Grad von Sittenreinheit fordere. (Exod. 19, 22. Levit. 9, 7. 10, 3. 21, 6. 22, 3.) Aber hievon ist an den angeführten Stellen nicht die Rede.

Heiligthümer, wie z. B. der Altar, haben das mit verwesenden Körpern gemein, dass durch ihre Berührung gegenüber dem alltäglichen Leben eine Grenze gezogen wird. Was z. B. mit einer Leiche in Berührung gekommen ist, muss entweder zerstört oder durch eine Ceremonie, welche die Wirkung des Contactes aufhebt, dem gewöhnlichen Leben so zu sagen wieder zurückerobert werden. Ganz so ist's mit der Berührung des Altares. Smits hat, obwohl er diese Sache nur obenhin berührt, hierin richtiger geurtheilt als Bonfrère. (Zu Exod. 29, 37.) Smits sagt: Universae igitur res illae humanis interdicebantur usibus, donec usque, in loco sancto, lavarentur; vel si id fieri non poterat, confractione, occisione etc. penitus illis subtrahendae erant. (Liber Exodi t. III. p. 170.)[285]

359. g) Ob die spätere Praxis den Zustand der Unreinheit auch von lebenden unreinen Thieren, namentlich kleinen (שְׁרָצִים), herleitete, ist zweifelhaft. Nach der Mischnah scheint es, dass die Berührung z. B. einer Kröte unrein macht. (Mischnah, Tohoroth V. 4. u. s. w.) Möglich, dass hier nur von einem todten Scherez die Rede ist. Maimonides (Aboth ha tumah c. IV. §. 14) behauptet, die oben aufgezählten acht Arten von kleinen Thieren verunreinigen nur, wenn sie todt seien. Anders Reland p. 192.

h) Es lag nahe, Flüssigkeiten, welche mit unreinen Dingen

---

285) Vgl. die Bestimmungen über die Art, wie man durch die Berührung der heiligen Bücher unrein werden kann. Jadajim III. 3—5. IV. 5.

in Berührung gekommen waren, als weitere Quellen der Unreinheit anzusehen. Man gründete die Bestimmungen über die unreinen Flüssigkeiten auf Levit. XI. 34. Omnis cibus quem comedetis, si fusa fuerit super eum aqua, immundus erit; et omne liquens (מַשְׁקֶה) quod bibitur de universo vase, immundum erit.

Das hier von der Schrift gebrauchte Wort Maschkeh (משקה) wurde von der spätern Casuistik auf sieben Flüssigkeiten angewendet, die unter gewissen Umständen unrein wurden: Thau, Wasser, Blut, Milch, Wein, Oel, Honig. Die Mischnah hat einen eigenen Traktat unter dem Namen Maschkin[a]); sie spricht auch im speziellen Traktate Tohoroth öfters über die unreinen Flüssigkeiten. Die Bestimmungen hierüber greifen grösstentheils in das Gebiet der Speisegesetze ein. Doch konnten natürlich unreine Flüssigkeiten dazu beitragen, einen Ort unrein zu machen.[b])

360. i) Orte wurden als unrein betrachtet, wenn sie zur Bestattung von Leichen dienten oder gedient hatten. Diese Annahme war die natürliche Folge der Vorstellung von der verunreinigenden Kraft der Leichname. Die Gräber wurden daher weiss getüncht, damit Jedermann sich von ihnen ferne halten konnte. (Schekalim I. 1. und Gemara zu der Stelle. Vgl. Matth. 23, 27.) Da nun möglicher Weise Leichen oder Todtengebeine an gewisse Orte gebracht worden sein konnten, erweiterte sich auf dem Grunde der Muthmassung der Kreis der für unrein angesehenen Orte. Die Mischnah erörtert mehrere casuistische Fragen über die Art, wie man durch

---

a) Es ist der achte in dem sechsten Theile der Mischnah. Gewöhnlich nennt man ihn Macschirin (מַכְשִׁירִין), d. h. die den Zustand der Reinheit herbeiführenden Geräthe.

b) Speichel etc. von einem (טְבוּל יוֹם) leicht Verunreinigten wird zu den Feuchtigkeiten (משקין) gezählt, welche wieder verunreinigen. Mischnah, Tebul jôm II. 1.

einen unreinen Ort verunreinigt wird. „Wenn eine Krambude, welche unrein ist, gegen einen öffentlichen Platz offen steht, so bleibt der, von welchem zweifelhaft ist, ob er hineingegangen sei, sie angerührt habe, oder nicht, rein. Sind aber zwei Buden dort, wovon die eine unrein, die andere rein ist, und Jemand ist in eine derselben eingetreten, wobei ein Zweifel besteht, ob es die reine oder unreine war, so wird ein Solcher als unrein angesehen.“ (Tohoroth VI. 3.) Um die Zeit der Geburt Christi (achtzig Jahre vor der Zerstörung des Tempels) wurde als Rechtsgrundsatz aufgestellt, dass die Länder der Nichtisraeliten als unrein zu betrachten wären.[286])

Eine weitere Ausdehnung erhielt die Theorie von Reinheit und Unreinheit, wie die Gesetzgebung über Reinigungsceremonien, durch die Ansicht, dass eine mehr oder minder nahe Berührung mit Heiden unrein mache. So ist es zu erklären, dass die Ankläger Christi es vermieden, am Vorabende ihres Ostertages in's heidnische Richthaus des Pilatus einzutreten. (Joh. 18, 28.) Ebenso erläutert sich die Bemerkung von Markus (VII. 4.), dass die Juden sich waschen, wenn sie vom Markte kommen, durch die verwickelten Regeln über die Ursachen, die einen freien oder geschlossenen Raum und was darin ist, und die Personen, die hin- und hergehen, unrein machen, wie solche im Traktat Tohoroth vorgetragen sind. Hier (Cap. VIII. §. 3) heisst es z. B., fällt Jemandem der Schöpfeimer in die Cisterne eines Heiden und er muss eine Strecke weit gehen, um ein Werkzeug zu holen, womit er das Gefäss herausziehen kann, so ist es unrein, weil es eine Zeit lang an einem Platze gelegen, über welchen ein Heide Gewalt hat. Ferner im Traktat Oheloth (C. XVIII. §. 7); „Die Wohnungen der Heiden (גוים, Nichtisraeliten) sind unrein (auch wenn sie im Lande Israel liegen, wie Bartenora erläutert).“

---

286) Abodah sarah f. 8. b. גזרו טומאה על ארץ העמים.

Wie Geräthschaften, Wohnstätten, Kleidungsstücke, Haus und Feld unrein werden, was zu thun sei, um die Reinheit herbeizuführen, ist ausführlich im Traktat Kelim, und theilweise in den folgenden Abschnitten des sechsten Theiles der Mischnah behandelt. Die Stelle bei Markus VII, 4. „baptismata calicum et urceorum et aeramentorum et lectorum“ ist aus dieser und verwandten Quellen bereits von Lightfoot erklärt. Lecti (κλῖναι) ist Midras (מִדְרָס), jede Art von Unterlage beim Liegen und Sitzen.

361. Damit haben wir bereits das Gebiet der Wirkungen der verunreinigenden Ursachen betreten, worüber sofort Genaueres beizubringen ist.

Nicht jede Art von Unreinheit wirkte auf gleiche Weise; wer z. B. den Körper eines unreinen Thieres berührt hatte, blieb einen Tag unrein, am nächsten Tage, nachdem er sich gewaschen, war er wieder rein. Auch theilte er seinen Zustand der Unreinheit weder den Geräthen, noch den Personen mit, mit welchen er in Berührung kam. Dagegen inficirte der menschliche Leichnam nicht nur alles, was ihn berührte, sondern die Geräthe, die mit ihm in Contact gekommen waren, verbreiteten die Unreinheit auch auf andere, und Personen, welche die Leiche gehoben oder bekleidet, gewaschen, getragen, oder irgendwie berührt hatten, waren sieben Tage lang unrein. Man wird die Stufenfolge der Wirkungen der Verunreinigung am besten aus dem Anfang des Traktates Kelim in der Mischnah erkennen, den wir hieher setzen wollen. Es wird zum Verständniss genügen, wenn wir bemerken, dass unter „Väter der Verunreinigung“ (אבות הטומאות) jene Sachen verstanden werden, durch deren Berührung Unreinheit entsteht. Die Person oder Sache, die die Unreinheit angenommen hat, heisst „der Sohn“ (ולד) der Unreinheit. Die Mischnah sagt: „Zu den Vätern der Unreinheit gehört das Gekrieche (שׁרץ), Saamenerguss, der durch eine Leiche unrein Gewordene, der Aussätzige so lange sein Zustand währt, und das Entsündigungs-

wasser, welches nicht zum Sprengen angewendet wird. Diese Dinge verunreinigen Personen und Geräthe durch Berührung. Ein Thongefäss verunreinigen sie durch die Luft; aber sie verunreinigen nicht durch blosses Tragen. — Ueber diesen steht das Aas (נבלה) und das Entsündigungswasser (מי חטאת), welches zum Sprengen verwendet wird; diese verunreinigen Personen durch Tragen, so dass die Kleider dessen unrein werden, welcher sie berührt. ... His superior est is, qui cum menstrua rem habuit, quippe polluit stratum inferius et superius. Hoc superior est fluxus seminiflui, ejusdemque sputum. ... Hisque superius est ephippium ... hoc superius est cubile ... hoc superior est seminifluus, is enim facit cubile, at cubile non denuo facit cubile. ... Seminiflua superior est seminifluo. ... Leprosus superior est seminiflua, quia is polluit ingressu. Os (ein Todtengebein) in mensura grani hordeacei superior est leproso, quia id polluit immunditie septem dierum. Das stärkste jedoch von allem ist die Leiche, welche auch im Zelte eingeschlossen die Unreinigkeit mittheilt, was sonst nirgends vorkommt." Theilweise erscheinen die Stufen der Wirkung der Verunreinigung in den Mitteln der Reinigung.

362. Die Mittel der Reinigung entsprechen den Stufen der Unreinheit: Einfache Waschung, Besprengung mit Weihwasser, Opfer, Absonderung, symbolische Ceremonien.

Die Waschung fehlte nie, Absonderung mit Opfern, oder Besprengung mit Weihwasser fand bei besondern Arten der Unreinheit statt. Die Aussätzigen wurden von der übrigen Gesellschaft abgesondert[287]), so lange die Krankheit dauerte.

---

287) Die Zeichen des Aussatzes, welche zum Theil in Levit. XIII. angegeben sind, wie das Wesen dieser Krankheit hat die bürgerliche Alterthumskunde zu besprechen, insofern sie von Krankheiten und Arzneikunde handelt. Das Gesetz bestimmt die Absonderung der Aussätzigen (Levit. 13, 46.) so: Omni tempore, quo leprosus est et immundus, solus habitabit extra castra. Später hat man sich die Absonderung ohne Zweifel ähnlich zu denken, wie sie noch in Jerusalem ist, wo die Le-

Nachdem ihr Aufhören von einem Priester nach Levit. XIV. 2 f. (vgl. Matth. VIII. 4. Ostende te sacerdoti) constatirt worden war, wurde die oben beschriebene Ceremonie mit den zwei Sperlingen vorgenommen. (Levit. XIV. 4.) Es folgte eine gänzliche Waschung der Kleider und des ganz geschorenen Leibes. (Levit. XIV. 8.) Nach sieben Tagen wurde diese Waschung und Rasur wiederholt (das. 9.) und endlich ein im Gesetze (das. 10 ff.) genau vorgeschriebenes Opfer gebracht, mit dessen Blute der Geheilte zum Theil besprengt und bestrichen wurde. Der Arme brachte ein geringeres Opfer (Lev. 14, 21.). Darauf beziehen sich die Bestimmungen der Mischnah (am Ende des Traktats Negaim C. X. §. 11). Wenn ein Aussätziger, der sein Opfer als ein Armer bringen wollte, unterdessen reich, oder ein Reicher arm geworden ist, so richtet sich das Weitere nach dem Sündopfer, d. h. war das Sündopfer als Oleh gebracht, so wird das ganze Opfer das eines Reichen; hat er aber das Sündopfer als Jored gebracht, so erhält die ganze Oblation die Forma pauperum. (Vgl. den Abschnitt von den Opfern, Cap. X, XI und XII.)

363. Die Unreinigkeit, welche durch die Berührung einer Leiche entstanden war und sieben Tage dauerte (Num. XIX. 11. 14.), wurde dadurch gehoben, dass der Verunreinigte am dritten und siebenten Tage sich „entsündigte“ (יִתְחַטָּא), d. h. mit dem Wasser der Entsündigung besprengt wurde. Dieses „Wasser der Entsündigung“ (מֵי נִדָּה, Num. 19, 13. ὕδωρ ῥαντισμοῦ) wurde, wie wir oben sahen, aus der Asche der

prosen eine abgeschiedene Gasse bewohnen. Der Umstand, dass der aussätzige König Ussias (2 Chron. 26, 21.) in einem eigens abgesonderten Hause (בֵּית הַחָפְשׁוּת, vom Targumisten mit בֵּית סְגִירוּתָא, Haus der Aussätzigen, gegeben) wohnte, würde uns an sich nicht berechtigen, ein Siechenhaus in Jerusalem oder nahe dabei anzunehmen, wenn nicht מַכְתֵּשׁ „Plage“, als Name eines Stadttheiles vorkäme. Sophon. I. 11. Im Aramäischen steht מַכְתֵּשׁ für נֶגַע „Plage“, Aussatz.

„rothen Kuh“ bereitet.[a]) Die casuistischen Details finden sich in der Mischnah, Traktat Parah (im sechsten Theil).

364. Die einfache Waschung fand selbst bei geringern Arten der Verunreinigung statt. Wer zum Beispiel das Aas eines unreinen Thieres berührt hatte, blieb bis an den Abend unrein, nachdem er sich gewaschen hatte. Et qui portaverit hujusmodi cadavera, lavabit vestimenta sua, et immundus erit usque ad vesperam. Levit. XI. 28. In der Schulsprache der Rabbinen heisst ein solcher, welcher aus irgend einer Ursache eine Waschung vorgenommen hat, um die levitische Reinigkeit zu erlangen, Baptizatus diei (טְבוּל יוֹם) bis an den Abend jenes Tages, in dessen Morgenzeit das Bad genommen worden war. Von diesen „Baptizati diei“ hat die Mischnah einem eigenen Traktat (Tbûl jôm, der zehnte des VI. Abschnittes) den Namen gegeben. Die Bezeichnung „Baptizatus diei“ bezieht sich auch auf Gefässe, welche vorschriftsmässig gewaschen worden waren. (C. IV. §. 3.) „In einem Backtrog, welcher (Tbûl jôm, baptizatus diei), d. h. erst während des laufenden Tages, gewaschen ist, darf man einen Teig kneten und die Challah absondern.“

365. Nichts war natürlicher, als dass sich aus den gesetzlichen Bestimmungen des Pentateuchs allmählig Gewohnheiten bildeten, welche das Ansehen eines Gesetzes erhielten. Dahin gehören die Bestimmungen hinsichtlich des Händewaschens. (נְטִילַת יָדַיִם, wörtlich: „Aufheben der Hände“.) Das Evangelium erzählt, wie die Jünger getadelt wurden, dass sie mit „gemeinen[288]) Händen“ ässen; „denn die Pharisäer

---

a) S. oben C. XIII. §. 312.

288) *Κοιναῖς χερσίν*, Mrk. 7, 2. Das *κοινός* in der hier vorkommenden Bedeutung ist nicht als Uebersetzung von חוֹל, profanus, im Gegensatz zu „heilig“ zu fassen; sondern es ist ein von den hellenistischen Juden gewählter Ausdruck, um Das zu bezeichnen, was im späthebräischen Sprachgebrauch טנוף, מסאבא oder מְלוּכְלָךְ, מזוהמא genannt wird. Der letztere Ausdruck kommt von ungewaschenen Händen

und die Juden insgesammt essen nicht, wenn sie nicht mehrfach sich die Hände gewaschen haben.“ Mark. VII. 3. Die Tradition, auf welche an dieser Stelle des Evangeliums hingewiesen wird, ist in einem eigenen Traktate der Mischnah, dem eilften des sechsten und letzten Theiles, niedergelegt. Da wird mit ängstlicher Genauigkeit untersucht, wie die Hände zu halten, wie oft ein Aufguss zu machen, wie das Wasser beschaffen sein müsse, welche Art von Gefässen anzuwenden sei. Dabei ist besonders bemerkenswerth die Unterscheidung von „erstem und letztem Wasser“ (מים ראשונים ואחרונים), d. h. erster und zweiter Aufguss.[a]) Daraus erläutert sich's, wenn Markus (l. c.) sagt, die Pharisäer essen nicht: nisi crebro laverint manus. Im Griechischen steht statt „crebro“ *πυγμῇ*, d. h. „mit der Faust“; ein sehr genauer Ausdruck, der durch die wiederholten Belehrungen der Mischnah (z. B. Jadajim C. II. 3.) erläutert wird. Es heisst da: „Die Hände werden verunreinigt und wieder gereinigt bis an's Gelenke.“ (Also betrifft Reinheit und Unreinheit nur die *πυγμή*.)

XVII. Observanzen, die aus den Reinigkeitssatzungen entstanden. Proselytentaufe.

366. Da die oben erörterten Veranlassungen zur Verunreinigung unter den mannigfachsten Umständen im Leben vorkommen und sehr oft unvermerkt eintreten konnten, war es natürlich, dass gewissenhafte Israeliten die Reinigung auch dann manchmal vornahmen, wenn kein bestimmter Fall der

---

im Sohar vor (III. Amst. f. 186. a.). Ebenda kommt neben לְבְלוּכָא auch טִנּוּפָא in der Bedeutung „Schmutz, Unreinheit“ vor. טנף entspricht dem hebräischen חנף. טַנְפָא steht im Syrischen für טָמֵא, immundus, impurus, sordidus. Ein Hellenist, dem die aramäische Sprache vorschwebte, verräth sich in dem Ausdrucke: *χερσὶν κοιναῖς*.

a) Vgl. Tract. Jadajim C. II. §. 1 et 2. Dann Sohar III. f. 186. b. Auch Buxtorf, lex. chald. s. v. נטל.

Verunreinigung vorlag. Wir begreifen es, dass sich Hemerobaptistae (Ἡμεροβαπτισταί) bildeten. In Uebereinstimmung mit Hegesippus (bei Eusebius H. E. l. IV. c. 30) sagt Epiphanius (Adv. haereses l. I. t. I. ed. Migne. p. 255), sie hätten das Eigenthümliche, dass sie zu jeder Jahreszeit, im Frühling, wie im Herbst, im Winter, wie im Sommer, täglich sich wüschen (ἔφασκε γὰρ αὕτη sc. ἡ αἵρεσις, ἄλλως πως μὴ εἶναι ζῆν ἀνθρώπῳ εἰ μή τι ἄρα καθ' ἑκάστην ἡμέραν βαπτίζοι τις ἐν ὕδατι ἀπολουόμενός τε καὶ ἁγνιζόμενος ἀπὸ πάσης αἰτίας). Aehnliches berichtet Josephus von den Essenern im Allgemeinen und seinem essenischen Lehrer Banos insbesondere, welcher sich, um ja ganz rein zu bleiben (πρὸς ἁγνείαν), bei Tag und bei Nacht wiederholt in kaltem Wasser badete. (Vita §. 2. Tauchn. t. IV. p. 314 f.) Wir wissen freilich nicht gewiss, ob nicht die Hemerobaptisten und Essener bei diesen Waschungen Motiven folgten, welche der mosaischen Religion fremd waren und vielleicht von indischen Einflüssen herrührten. Das indische Gesetz sagt: „Der Anachoret (Vânaprasta) soll in den Wald gehen ... sich zügelnd, dreimal täglich badend ... den Veda lesend, mildthätig, am Wohl aller Wesen sich freuend.“ (Yag'navalkya III. 45. Vgl. Manu VI. 24.)

367. Mit desto grösserer Sicherheit können wir sagen, dass die Proselytentaufe zunächst mit dem mosaischen Gesetze von der Reinigkeit zusammenhing. (Vgl. oben das über Proselyten Gesagte, §. 85—89.) Kein Nichtisraelit wurde ohne Taufe in die Synagoge aufgenommen. Die Beschneidung war natürlich nur eine Bedingung für Männer, der Taufe mussten sich auch Frauen unterziehen.

Die Verwandtschaft dieser Taufe mit den Waschungen, welche zur Herstellung der levitischen Reinheit gebräuchlich waren, tritt schon in der Gleichheit der Bezeichnung hervor (טבל).

Durch diese Observanz war es für Johannes den Täufer ermöglicht, die Taufe als Symbol des Entschlusses

der Bekehrung anzuwenden. Die Taufe des Johannes hatte das mit der Proselytentaufe gemein, dass sie eine völlige Abwaschung mit Untertauchung war, und auch das, dass sie einen moralischen Uebergang im Leben bildete. Während aber die Proselytentaufe eine äussere Reinigung vollbrachte, deutete die Taufe des Johannes auf eine innere Läuterung und Heiligung hin.

367. Materiell genommen war die Taufe Christi jener des Johannes gleich, denn auch sie war ein Eintauchen in Wasser; aber vermöge ihres innern Gehaltes, ihres Ursprunges und Zieles ist sie so wesentlich davon verschieden, wie Feuer von Wasser. Daraus ergiebt sich von selbst, dass die christliche Taufe mit der jüdischen, nur von ihrer materiellen Seite aus betrachtet, einen gewissen Zusammenhang hat; da aber das Materielle an ihr das Untergeordnete ist, konnte es zu der Aspersio aquae sich zusammenziehen. In formeller Beziehung ist eine Ausdrucksweise zu berücksichtigen, welche eine scheinbare Aehnlichkeit hat, genauer angesehen jedoch einen wesentlichen Unterschied aufweist. Es ist nämlich bei jüdischen Schriftstellern von einer Taufe „im Namen der Dienstbarkeit“ und von einer andern „im Namen der Conversion“ die Rede. R. Hiskia erzählt im Namen Raba's: „Es fand Jemand mitten in (der Stadt) ein Kind ausgesetzt; er liess es taufen im Namen eines Knechtes (בשום עבד); du beschneidest es im Namen eines Knechtes. (Liess er es taufen) im Namen eines Freien, so beschneidest du es auch im Namen eines Freien.[289])

Jedermann sieht, dass in der christlichen Taufformel nur dann ein Anhaltspunkt zu einer Vergleichung mit diesem jüdi-

289) Talm. Jerus. Jebam. f. 8. col. 4. Otho, der diese Stelle bereits anführt, fügt bei, in Jebam. bab. f. 45. komme die Formel vor: „taufen, baden“ in nomine foeminae (לשם אנתה), d. h. es wurde jene Waschung angewendet, welche für die Frauen vorgeschrieben ist: טבילת נדה.

schen Ausdrucke wäre, wenn der Befehl lautete, die Jünger sollten die zum Glauben Bekehrten taufen im Namen von Kindern Gottes. Wie die unsichtbare Gnade, die vom Himmel kommt, etwas ganz Neues ist, so ist auch der Ausdruck „im Namen des Vaters“ u. s. w. neu.

XVIII. Die jüdischen Speisegesetze.

368. Obwohl die mosaischen Bestimmungen über erlaubte und verbotene Speisen, über reine und unreine Thiere, wie bereits oben (§. 7) bemerkt wurde, mit uralten Gebräuchen der Arier zusammenhängen, haben sie doch vermöge ihrer eigenthümlichen Ausbildung wesentlich dazu beigetragen, die Juden in den Augen der nächsten Culturvölker als eine seltsame, abgeschlossene Nation erscheinen zu lassen. Tacitus (Hist. V. c. 5) begründet den Vorwurf, dass die Juden, wie sie unter sich wunderbar liebethätig wären, gegen andere Völker Hass und Feindschaft (hostile odium) nährten, durch Hinweisung auf ihre Speisegesetze: Separati epulis, discreti cubilibus.

Würde Tacitus die indischen Gesetze gekannt haben, so hätte er sich vielleicht darüber verwundert, dass die Römer, obwohl mit den Indiern enger verwandt, als die Juden, doch die bei denselben heiligen Satzungen über reine und unreine Speisen weniger getreu bewahrt, ja ganz aufgegeben haben, während sie bei den Juden in merklicher Steigerung sich erhielten.

Die Rücksichtnahme auf das indische Gesetzbuch unterstützt die Angabe der heiligen Schrift von der Aufstellung der Speisegesetze nach der Sündfluth unter dem zweiten Stammvater der Menschheit. (Carnem cum sanguine non comedetis. Genes. IX. 4. Vgl. VI. 21. VII. 2. Unterscheidung von reinen und unreinen Thieren.)

369. Im mosaischen Gesetze werden gewisse Speisen ganz und unter allen Bedingungen verboten; andere unter bestimmten Bedingungen.

Verboten ist das Fleisch von einer ansehnlichen Zahl von Vögeln, welche im Levit. XI. 13 ff. und im Deut. 14, 12 ff. aufgezählt werden. Manche Namen sind zweifelhaft: sicher ist, dass Adler und Geier dabei sind. (Vgl. das indische Gesetzbuch, Manu V, 5 ff. und Yag'navalkya I, 172 ff.: Reiher, Vögel, welche ihre Nahrung mit den Klauen zerreissen ... Raben, Meeradler u. s. w.)

Von den Fischen sind nur jene essbar, welche Schuppen und Flossen haben. Der Aal, welcher (scheinbar) keine Schuppen hat, ist nicht erlaubt. (Levit. XI. 9 ff. Deut. 14, 9.) Demnach darf der Israelit keinen Aal essen. Alle Amphibien, namentlich Schildkröten und Frösche, sind ausgeschlossen. Hierin ist das jüdische Gesetz strenger, als das indische, in welchem z. B. die Schildkröte (Katschapa, צָב[290]) erlaubt ist (Yag'nav. I. 177.).

Von Insekten sind nur jene gestattet, welche vier Füsse zum Gehen, zwei zum Springen haben, also namentlich Heuschrecken, von denen vier Gattungen ausdrücklich als essbar bezeichnet werden: Arbe, Solam (סָלְעָם), 'Hargal und 'Hagab (Levit. XI. 22.). Es sind wohl dieselben Arten, welche von den Beduinen-Bauern im Hauran massenhaft gefangen, eingesalzen und gegessen werden. (Burckhardt, Reisen in Syrien. Weimar 1823. I. S. 381 f.)

370. Von den Säugethieren sind nur jene erlaubt, welche wiederkäuen und gespaltene Hufe haben (Levit. XI. 3 ff. Deutor. XIV. 7 ff.). Das Kameel, welches wiederkäuet, aber nicht ganz gespaltene Hufe hat, ist ausgeschlossen. Ebenso die scheinbar wiederkäuenden Nager, wie der Haase (ארנבת) und der Schafan, worunter am sichersten das Kaninchen zu verstehen ist.[291])

---

290) Die jüdischen Erklärer nehmen indess צָב für „Kröte“, wie oben Anm. 284 gesagt wurde.

291) Es ist zu beachten, dass die LXX. sowohl beim Schafan, als

Ganz besonders ist das Schwein (חֲזִיר) verboten (Levit. XI. 7. Deut. 14, 8.).[292] Im Pentateuch ist zwar auf dieses Verbot kein grösserer Nachdruck gelegt, als z. B. auf jenes des Haasenfleisches; aber die spätere Zeit hat den Genuss des Schweinefleisches zum Sibboleth der Untreue gegen das mosaische Gesetz erhoben. Schon bei Jesaias zeigte sich's, dass im Schwein der Begriff der Unreinheit sich concentrirt hat. Die Anhänger heidnischer Gebräuche werden bezeichnet durch: Qui comedunt carnem suillam et jus profanum (פְּרַק פִּגֻּלִים) in vasis eorum (Is. 65, 4.).[293] Die Darbringung von Schweineblut erscheint bei diesem Propheten als ein Greuel (Is. 66, 3.). Zur Zeit der makkabäischen Kämpfe soll ein Bekenner des israelitischen Glaubens gezwungen werden, Schweinefleisch zu essen (2 Makk. 6, 18.). „Er aber, einen rühmlichen Tod höher achtend, als ein schändliches Leben, ging freiwillig zur Hinrichtung." Die Mutter mit den sieben Glaubensbekennern zieht sich durch die Weigerung, Schweinefleisch zu essen, den Martertod zu (2 Makk. 7, 1.). — Dass Antiochus Epiphanes nicht nur an verschiedenen Orten im Lande umher, sondern auch auf dem Altare des Tempels von Jerusalem Schweine opfern liess (Jos. Ant. XII. c. V. §. 4), empörte das religiöse Gefühl der Israeliten mehr, als alles andere.

Man wird sich diesen Abscheu gegen das Schwein nicht bloss dadurch zu erklären haben, dass im Schwein ein höherer

---

beim Arnebeth (Haasen) las: „Er wiederkäuet nicht". Hiedurch fällt eine bekannte Schwierigkeit weg. Dass die Haasen wiederkäuen, wie Philippson angiebt, ist unrichtig.

292) Die Rabbinen sagen, dass neun Zehntel aller Unreinigkeit in der Welt auf das Schwein komme. S. Buxtorf, s. v. חזיר.

293) Nach Aelian (hist. anim. 16, 37.) verabscheuen die Indier das Schweinefleisch wie Menschenfleisch. Nach dem Gesetzbuch Yag'nav. I. 176. muss der, welcher das Fleisch eines zahmen Schweins gegessen, die Busse Tschandra-yana auf sich nehmen. Das Wildschwein, das sich von Kräutern nährt, ist den Indiern erlaubt. Bohlen, A. J. II. S. 163.

Grad von Unreinheit sei, als z. B. im Haasen, sondern auch, ja ganz vorzüglich durch den Umstand, dass unter den vom jüdischen Gesetze verbotenen Speisen, diese die anziehendste war. Die Heiden hielten[a]) viele Schweine, opferten sie den Göttern[b]) und assen ihr Fleisch. Kameelfleisch oder gar das Fleisch eines Alligators (das den Indiern erlaubt war) bot keinen Reiz, an dem Verbote desselben konnte sich die Treue des Israeliten gegen sein Gesetz nicht bewähren, wohl aber daran, dass er unter keiner Bedingung etwas vom Schweine genoss.

371. Was den innern Grund dieser Speiseverbote betrifft, so wird man sich mit philonischen Allegorien nicht begnügen können; aber ebensowenig mit jenen Motiven, welche zur Zeit von Michaelis auftauchten. Die Israeliten wären darum auf den Genuss von Rindern, Schafen, Ziegen und Rehen, dann von Tauben und Hühnern angewiesen worden, damit sie diese nützlichen Thiere fleissig ziehen möchten. Warum durften sie aber dann das Fleisch der Esel, Pferde und Kameele nicht geniessen? Mochte man auch Tauben künstlich ziehen[294]), so sorgte die Natur dafür, dass Raben, Elstern, Geier, Möven und andere unreine Vögel in noch grösserer Zahl da waren; denn Palästina ist sehr vogelreich.

Man müsste mit Molitor (Philosophie der Geschichte. III. 1839. S. 394) zur Allegorie zurückgreifen und Abarbanels Erklärung adoptiren, wonach die Taube das Sanfte, Gütige, der Hund das Freche ausdrückt, oder mit demselben tiefsinnigen

a) Vgl. Matth. 8, 30. Schweinheerde von Gadara oder Gerasa, d. i. Migrasch golan.

b) Bei den Cretensern war das Schwein ein geheiligtes Thier. (Athenaeus l. IX.) Man vergleiche die Suovetaurilia.

294) Dass in Jerusalem keine Hühner gezogen wurden, wie die Mischnah (baba k. VII, 7.) angiebt, ist nicht glaublich. Wenn auch hierüber eine Regel bestand, so wurde sie so wenig gehalten, als die an der nämlichen Stelle ausgesprochene: „Man zieht nicht dünnes Vieh im Lande Israel auf.“ Vgl. das dreimalige Krähen des Hahnes während der Verurtheilung Christi.

Schriftsteller (S. 401) einen Einfluss des Satans auf die Thierwelt voraussetzen, durch welchen ihre Lebensnahrung vergiftet und ihr Fortpflanzungstrieb irre geleitet[295]) wurde, wenn nicht eine andere Erklärung, die übrigens auch von Molitor mit berücksichtigt wird, als die einzig zureichende sich darböte.

Das mosaische Gesetz fügt (Levit. XI. 43.) den Verboten über den Genuss unreiner Speisen hinzu: „Machet nicht euch selbst, oder eure Seelen abscheulich durch irgend ein kriechendes Thier, und verunreinigt euch nicht an ihnen, dass ihr durch sie befleckt werdet. Denn ich der Ewige bin euer Gott; ihr sollt euch heilig halten und heilig sein, denn ich bin heilig."

Im direkten Widerspruche mit der göttlichen Heiligkeit ist zwar nur die absichtliche Bosheit des Herzens sammt allen Reden und Handlungen, welche von diesem sittlich Bösen durchdrungen sind, wie Christus lehrt. (Matth. XV. 18.) Aber die Verwesung ist die Folge der Sünde. Ehe es möglich war, die innere Unreinheit zu heben, sollte das Verlangen nach einer solchen innersten Reinigung sich durch sorgfältige Entfernung alles dessen ausdrücken, was mit der Verwesung zusammenhängt. Alle jene Vögel, welche verboten sind, nähren sich vom Aas. Das Fleisch der andern verbotenen Thiere, wie z. B. das des Schweines, disponirt besonders im heissen Klima zu Krankheiten.

372. Man wird freilich mit dieser auf die natürliche Beschaffenheit gewisser Speisen gegründeten Erklärung nicht ausreichen, wenn man nicht ein formelles Moment hinzunimmt. In formeller Beziehung diente nämlich jedes Speiseverbot als ein Mittel, um den Gehorsam gegen Gott zu üben.

---

295) Was ich in dieser Richtung in der ersten Auflage dieser Alterthumskunde (S. 162, Mitte) als vermuthlichen Grund der levitischen Unreinheit vieler Thiere andeutete (im J. 1842), habe ich längst aufgegeben.

Die treue Beobachtung der Speisegesetze diente dazu, das Bewusstsein einer Einigung mit Gott zu nähren. Indem man Speisen genoss, welche vom Gesetz für unrein und profan erklärt waren, musste man, so lange das Gesetz nicht förmlich aufgehoben war, fürchten, selbst profan zu werden, d. h. aus der gnädigen, wohlwollenden Führung Gottes hinauszutreten.

Daher die grosse Aengstlichkeit bei bekehrten Juden, das Speisegesetz zu verletzen. Wir sehen aus der Geschichte und den Briefen der Apostel, welchen Kampf es kostete, das Christenthum vom Joche der Speisegesetze frei zu machen. Es war eine himmlische Offenbarung nöthig, um das Haupt der Apostelkirche von diesen Gesetzen zu lösen (Act. X. 13.). Petrus versichert selbst der göttlichen Aufmunterung gegenüber *οὐδέποτε ἔφαγον πᾶν κοινὸν καὶ ἀκάθαρτον.* Es bedurfte der Erklärung: Quod Deus purificavit, tu commune ne dixeris (Vers 15). Die Reinerklärung von Seite des Herrn lag vorzüglich in dem Auftrage: „Esset, was euch vorgesetzt wird.“ Luk. X. 8. (Vgl. Jam vos mundi estis propter sermonem, quem locutus sum vobis. Jo. XV. 3.) Gleichwohl kam es in Antiochien noch zu dem im Galaterbriefe erwähnten Auftritte (II, 11 ff.). Prius enim quam venirent quidam a Jacobo, cum Gentibus edebat, cum autem venissent, subtrahebat et segregabat se. Im Apostelconcil (act. XV. 20.) wurde von den Speisegeboten zwar nichts aufgenommen, wodurch irgend welche essbare Gabe der Natur an und für sich verboten gewesen wäre, aber doch unter gewissen Umständen.

373. Das mosaische Speiseverbot beschränkt sich nicht darauf, das Fleisch aller Thiere, mit Ausnahme der Wiederkäuer mit gespaltenen Hufen, dann gewisser Heuschrecken und einiger Vögel auszuschliessen, es verbietet auch das Fleisch dieser Thiere unter gewissen Umständen. Dazu kommt ein Verbot, Wein zu geniessen, der durch verdächtige Hände gegangen. Das Nähere ist Folgendes.

1) Alles Aas soll unrein sein. Deuter. XIV. 21. Vgl.

Levit. XI. 39 ff. Zum Aas (נְבֵלָה) wird das Fleisch eines jeden Thieres gerechnet, welches nicht rechtmässig geschlachtet wurde. Der griechische Ausdruck hiefür ist *πνικτόν*. (Apg. 15, 20. 29. 21, 25.) Dass man keineswegs faulendes Fleisch zu verstehen habe, geht schon daraus hervor, dass dergleichen an heidnische Beisassen (גֵּרִים) verkauft werden durfte. (Deut. 14, 21.)

2) Verwandt ist die Bestimmung, dass das Fleisch eines gesteinigten Thieres nicht genossen werden sollte. Exod. 21, 29.

374. 3) Kein von einem Raubthier angefallenes Rind, Schaf, Huhn u. s. w. ist zu essen erlaubt. Exod. 22, 31. Wenn also ein Huhn dem Fuchs, oder eine Taube dem Geier abgejagt wurde, so war das Fleisch unrein. Die rabbinische Schulsprache, die wir schon im Targum Jonathan (Levit. XI. 1. und Num. 19, 3.) fixirt finden, nennt alles Fleisch, das durch einen der eben bezeichneten Fälle unrein geworden ist, trêfah (טְרֵיפָה), was eigentlich ein Zerrissenes, oder das Zerreissen des wilden Thieres bedeutet. Das Targûm nimmt an den beiden angeführten Stellen an, dass es achtzehn Fälle gebe, wodurch ein Thier, oder Theile von ihm, trêfah werden. Im Talmud (Chollin f. 42. a.) wird angegeben, Moses habe diese achtzehn Regeln der Trêfah von Gott am Sinai erhalten. Maimonides (hilcoth Schechitah. C. X. §. 9) zählt siebenzig Fälle in Form einer Tabelle auf, in welchen Fleisch unrein (trêfah) wird.[a])

Hiebei ist berücksichtigt, dass einzelne Theile eines gesunden Thieres fehlerhaft sein können, z. B. die Nieren, oder dass beim Schlachten des Thieres Fehler begangen wurden.

375. 4) Es frägt sich nun, ob das Wesen der Schlachtregeln, deren Nichtbeobachtung das Fleisch eines gesunden Thieres unerlaubt macht, in die biblische Zeit zurückreiche.

---

a) Vgl. die Reflexionen im Buche Cusari. IV. §. 31. S. 366 ff. ed. Cassel 1853.

Es ist bekannt, dass ein Israelit nur das Fleisch eines Thieres essen darf, welches auf die rechte Weise geschlachtet wurde.[b])

In Folge davon hat jede Gemeinde ihren geprüften Schochet (שוחט), welcher der Controle eines Gelehrten unterstellt ist. Das rechtmässig geschlachtete Thier giebt erlaubtes (כָּשֵׁר) Fleisch, während das Fleisch eines unregelmässig geschlachteten Thieres einem vom Wild zerrissenen gleich geachtet wird. (Es ist trêfah, טריפה.)

Man begründet dieses Gesetz durch Stellen im Pentateuch, namentlich Deuteron. XII. 21.: „Wenn der Herr dein Gott deine Grenzen erweitert, wie er dir gesagt hat, und du Fleisch essen willst nach der Lust deiner Seele, der Ort aber, den der Herr dein Gott erwählen wird, dass sein Name allda sei, ferne ist, so schlachte von den Rindern und Schafen, die du hast, so wie ich dir geboten, und iss davon in deinen Städten, wie es dir gefällt."

Hieher wird auch der Auftrag in den Reden Mosis bezogen (Deuter. XVIII. 3.). „Und diess sei das Gesetzliche der Priester von Seite des Volkes, von Seite jener, die ein Thier schlachten (מאת זבחי הזבח), sei es Ochs oder Schaf, so gebe man dem Priester das Schulterstück und die Kinnbacken und den Magen." Den Bug der Extremitäten für das Schlachten (שחיטה), die Kinnbacken für den Segenspruch (ברכה), den Magen für die Untersuchung (בדיקה).[c]) Diese Auslegung hat offenbar bereits Josephus angenommen, denn bei der Aufzählung der Einnahmsquellen für den Priesterstand

b) Vgl. den Traktat Chullin in der Mischnah und Joreh Deah, Schlachtregeln, הלכות שחיטה und הלכות טריפות in 86 Capiteln. Daraus Bodenschatz, IV. S. 34 ff. Arabische Schlachtregeln aus dem XII. Jahrh. in Geigers Jüd. Zeitschrift. II. Jahr. Heft I ff. 1863. S. 76 ff. S. auch die verschiedenen Ausgaben der Schlachtregeln von Jakob Werl bei Steinschn. Catal. I. p. 1259 ff.

c) Vgl. Philippson z. d. St. — Die neuesten Einwendungen gegen diese Deutung s. bei Knobel zu Deuter. 18, 3.

sagt er, jene, welche in ihrem Hause nicht um zu opfern, sondern um Gastmahle zu halten, Thiere schlachteten, hätten von dem geschlachteten Thiere den Magen (*τὸ ἤνυστρον* bei LXX. Uebers. von קבה), die Kinnlade (*χελύνιον*) und das rechte Schulterstück gebracht. Antiq. IV. c. IV. §. 4 (Tauchn. I. S. 221). Uebereinstimmend hebt Philo als Abgaben an den Priester hervor: Von den ausserhalb des Altars zum Zwecke des Fleischessens (*κρεωφαγίας*) geschlachteten Thieren sollten nach dem Gesetze drei Dinge dem Priester gegeben werden: das Schulterstück, die Kinnlade und das sogenannte *ἤνυστρον* (de praemiis Sacerdotum et honoribus, p. 832, ed. Francof 1691). Was uns ganz besonders geneigt machen muss, das Wesen der Schlachtregeln für alt zu halten, ist der Umstand, dass auch das indische Gesetz sie kennt: „Wer Thiere gegen die Vorschrift (vidhi) schlachtet, der Bösgesittete wird so viele Tage in fürchterlicher Hölle wohnen, als das Thier Haare zählt. (Yag′-nav. I. 180. Vgl. Manu V. 38.) Man kann sich leicht denken, welchen Einfluss die strenge Beobachtung der Schlachtregeln und der Speisegesetze überhaupt auf das alltägliche Leben haben musste.

Wir haben indess noch nicht alle Arten von Verboten berücksichtigt.

376. 5) Zu den ältesten Speiseverboten gehört das des Genusses von Blut und rohem Fleisch. Levit. III. 17. VII. 26. XVII. 10—14. XIX. 26. Deuteron. XII. 16. 23.

Man sieht schon aus der oftmaligen Wiederholung dieses Verbotes, welches Gewicht die Gesetzgebung gerade hierauf legte. Noch stärker spricht sich der Ernst dieser Vorschrift in der Strafe aus, welche für die Uebertreter bestimmt ist: es ist die Todesstrafe (omnis anima quae ederit sanguinem peribit de populis suis. Levit. VII. 27. Vgl. 17, 10 ff.), allerdings nicht die gerichtliche; aber dafür jene, welche durch die geheimnissvollen Gerichte Gottes vollstreckt werden soll. In der Mischnah (Crithuth C. I. 1.) wird indess dieser Fall

unter jenen, welche die „Ausrottung“ (s. das.) zur Folge haben, nicht aufgeführt, dafür aber einige andere, die hier zur Vervollständigung der Speiseverbote angeführt werden sollen. Der „Ausrottung“ macht sich schuldig: ein Unreiner, welcher Geheiligtes isst; Jeder, der Milch und Fleisch zusammen isst; dann der, welcher Geheiligtes genoss, was über die Zeit geblieben, oder solches, das fehlerhaft dargebracht wurde. (Crithuth I. 1.)

Maimonides (Maacaloth asuroth C. VI. 1.) zweifelt nicht, dass der Genuss des Blutes die „Ausrottung“ zur Folge habe. „Wer eine Quantität Blut geniesst, so gross wie eine Olive, ist, wenn er es mit Frechheit that, der Vernichtung verfallen (חַיָּב כָּרֵת); wenn er es aber aus Irrthum genoss, hat er ein fixes Sündopfer zu bringen.“ Das stehe durch den Wortlaut des Pentateuchs fest. Man habe hiebei nur an das Blut von Säugethieren und Vögeln, nicht an das der Fische, Heuschrecken und Amphibien zu denken.

Der Grund eines so strengen Verbotes ist wohl nicht allein in dem Umstande zu suchen, dass der Genuss des Blutes, namentlich im Orient, der Gesundheit leicht Gefahr bringen kann, sondern auch darin, dass mit dem Genusse des Blutes allerlei heidnischer Unfug getrieben wurde.

Herodot (III. 11.) erzählt, wie bei der Invasion des Kambyses in Aegypten die Fremdenlegion im Heere der Aegypter die Söhne des Phanes über einem Kessel geschlachtet, das Blut mit Wasser gemischt und dann davon getrunken hätte. „Die Hülfstruppen insgesammt tranken von dem Blute und so gingen sie in's Treffen.“[296]) Das Trinken des Blutes kommt in mannigfacher Verbindung als ein heidnischer Weiheakt vor.

---

296) Vgl. Sepp, das Heidenthum. 1853. II. Thl. S. 151. — Von Orakeljungfrauen wird im Apollotempel zu Larissa das Blut eines geschlachteten Lammes getrunken, ehe sie weissagen. Pausanias II. 24. Bei Sepp, das. S. 189.

Die heilige Schrift selbst motivirt das Verbot dadurch, dass sie daran erinnert, wie im Blute das Leben sei.[a])

Verwandt mit dem Verbote des Blutgenusses ist das Verbot, blutiges Fleisch, also rohes Fleisch zu geniessen, In der Stelle Deut. XII. 23. wird zuerst das Verbot des Blutgenusses ausgesprochen, dann beigefügt: „Nicht sollst du das Leben, oder die Seele essen mit dem Blute." Das wird von der jüdischen Tradition (s. Maimonides, Maacaloth asuroth. C. V. §. 1 ff.) als eigenes Verbot gefasst. Es war nun zu bestimmen, in welchem Fall man anzunehmen habe, dass das Fleisch mit der Seele in Verbindung sei. Man sehe hierüber Maimonides (a. a. O.) nach. — Das Verbot des Blutgenusses findet sich übrigens schon unter Noë (Genes. 9, 4.) und ist vom Apostelconcil bestätigt (Act. XV.).

377. 6) Verboten ist ferner der Genuss von Fleisch und Milch zusammen. Das Verbot gründet sich auf die Stellen: Exod. 23, 19. 34, 26. Deuter. 14, 21. Non coques (לא תבשל) haedum in lacte matris suae, ist aber nur durch Consequenzen und Analogien daraus in der Ausdehnung zu beweisen, wie es in der Observanz giltig wurde. Die Schule hatte zu untersuchen, welcher Zwischenraum zwischen dem Genusse von Milch und Fleisch stattfinden müsse, ob man auch Käse nicht neben Fleisch geniessen dürfe. Ueber dieses und Aehnliches spricht ausführlich Maimonides (Maacaloth asuroth C. IX.).

7) Deutlicher ist im Gesetze selber der Genuss des Fettes am Körper der Thiere verboten. Omne adeps domini erit jure perpetuo in generationibus et cunctis habitaculis vestris. Nec sanguinem nec adipem omnino comedetis (כל־חלב וכל־דם לא תאכלו). Levit. III. 17. Nach der traditionellen Auslegung bezieht sich dieses Verbot nur auf das Unschlitt[b])

---

a) Das gilt natürlich vom frischen Blute. Bei gestocktem oder gesottenem Blute tritt der diätetische Grund allein hervor.

b) Natürlich ist nicht alles Fett, was an dem Fleische gutgenähr-

von drei Gattungen reiner Thiere, denn es heisse an einer andern Stelle (Levit. VII. 23.), das Fett des Rindes, des Schafes und der Ziege sollt ihr nicht essen. Es erläutert sich hieraus die bekannte Begünstigung von Gänsefett, worüber die Juden soviel, aber nicht billiger Weise verspottet wurden.[c] Der Grund dieses Verbotes ist wohl vorherrschend die Rücksicht auf die Gesundheit. Bereits Maimonides (Moreh Nebochim III. 48.) hat ihn geltend gemacht. Die Strafe der Uebertretung dieses Verbotes ist übrigens jener gleich, die vom Genusse des Blutes abhalten sollte. (S. Maimonides, Maacaloth C. VII.)

378. 8) Von der nachexilischen Zeit an, wie es scheint, bildete sich ein Verbot aus, welches zwar dem Prinzip nach im Pentateuch deutlich enthalten ist, aber buchstäblich im alten Testamente nicht vorkommt. Dieses betrifft den Genuss von solchem Wein, welcher heidnischen Gottheiten geweiht, oder zu heidnischen Uebungen irgendwie in eine Beziehung gekommen war. Man nennt diesen Wein יֵין נֶסֶךְ[297]), vinum libaminis. Der Name ist der Stelle Deuteron. 32, 38. entlehnt, wo Moses über die Hinneigung der Israeliten zu heidnischen Gebräuchen Klage führt: Ubi sunt dii eorum, in quibus habebant fiduciam? de quorum victimis comedebant adipes et bibebant vinum libaminum (יֵין נְסִיכָם). Die Strenge, womit das mosaische Gesetz jede Betheiligung am Götzendienst verpönt, machte ein ausdrückliches Verbot des Genusses der εἰδωλόθυτα überflüssig. Dass zur Zeit der Apostel den Juden diese Art von Speise und Trank streng verboten war, sehen wir deutlich. S. 1 Cor. 8, 1 ff. 10, 19. 28. und Apg. XV. 20. XXI. 2. Vgl. Apocal. 2, 14. 20. Einige Ausleger glauben, dass Daniel dieses

---

ter Thiere hängt, verboten, sondern nur das Unschlitt. Das Nähere geben die jüdischen Casuisten.

c) Schudt, jüd. Merckw. II. Th. S. 367. Frankf. 1714.

297) In der Mischnah kommt יֵין נֶסֶךְ öfter vor, z. B. Abodah Sarah C. V. §. 2, dann §. 7 u. 8. Talmud Jerus. Abodah Sarah f. 41. col. 2. In Schulchan Aruch, hilcoth Jen Nesek, יין נסך, Nr. 123 ff.

Gesetz im Auge hatte, wenn er den Wein der königlichen Tafel ablehnt. (Dan. I. יין מִשְׁתָּיו, s. Eben Esra zu der Stelle.) Aus der Mischnah (tr. Abodah Sarah C. II. §. 3 ff.) sehen wir, dass nicht nur solcher Wein verboten war, von welchem wirklich den Götzen geopfert worden, sondern überhaupt der Wein, welcher durch die Hände von Nichtisraeliten gegangen war, weil man den Verdacht haben konnte, dass er zu heidnischen Opfern gedient hätte. „Fleisch, welches ein Heide erst zur Stätte des Götzendienstes bringen will, darf der Israelite geniessen; nicht aber solches, das von jener Stätte herausgebracht wird, denn es wird als Opfer der Todten betrachtet.“ (Das.)[289])

379. 9) Wie das eben besprochene Verbot mit dem heidnischen Cultus zusammenhing, gingen andere aus dem Opferwesen und den Ceremonien des mosaischen Gesetzes hervor. So durften kein neues Brot, keine gerösteten und keine frischen Körner gegessen werden, ehe die Erstlingsgarbe gebracht war. Levit. 23, 14. Eine merkwürdige Beschränkung ist in der Gesetzesstelle (Levit. 19, 23.) ausgesprochen: So ihr in das Land kommt und irgend einen Baum zur Speise pflanzet, so lasset seine Frucht als 'Orlah (praeputium), drei Jahre soll sie euch mit 'Orlah behaftet sein, nicht soll sie gegessen werden. Der zehnte Traktat des ersten Theiles der Mischnah, welcher den Namen 'Orlah führt, giebt das Nähere über die praktische Durchführung dieses Verbotes. Die Observanz brachte durch Deutung einige Erleichterung in dieses Gesetz, erschwerte

---

298) Dass das Verbot, Wein von Heiden (גוים) zu geniessen, auch auf jenen Wein angewendet wurde, welcher durch die Hände von Christen ging, ist bekannt. Doch nicht überall war das mittelalterliche Judenthum hierin gleich strenge. Der venetianische Rabbiner Leon da Modena (1571 geboren) sagt in dem von Richard Simon französisch übersetzten und 1692 von Grossgebauer lateinisch herausgegebenen Opusculum de Ceremoniis etc. S. 71: Dantur sectatores Rabbinorum antiquorum asserentes non licere Judaeis bibere vinum aliorum ministerio collectum expressumque, cui quidem Decreto Orientales et Germani stricte obedientiam praestant: Itali contra minime huic interdicto astringi patiuntur.

aber anderes. So bestimmt die Mischnah (III, 1.), dass ein mit Schalen von ʿOrlah-Früchten gefärbtes Gewand verbrannt werden soll. Ein verwandtes Hinderniss für den Genuss ging aus einem Theile der Gesetzgebung über heterogene Verbindungen hervor, welche sowohl die Schrift (Levit. 19, 19. Deut. 22, 9.), als die Tradition (s. den Traktat Kilaim im ersten Theile der Mischnah) mit dem Namen Kilaim (כִּלְאַיִם, duae res diversae, heterogenea) bezeichnet. Das Gesetz unterscheidet drei Arten von heterogenen Dingen: Kilaim der Kleider, indem man nicht Wolle und Linnen zugleich tragen soll, Kilaim des Viehes, indem man z. B. nicht Ochs und Esel nebeneinander in's Joch spannen soll, und Kilaim des Feldes. Diese Art von Heterogenem und auch diese nur zum Theil gehört hieher; wenn nämlich Kilaim in einen Weinberg gepflanzt werden, so ist es verboten, davon einen Nutzen zu ziehen, man muss sie verbrennen. (Kilaim VIII. 1.) Wenn die Reihen der Reben weit genug von einander stehen, darf man die dazwischen gesäten Gemüse u. s. w. gebrauchen. R. Juda sagt, es ereignete sich eine Geschichte mit Jemandem zu Zalmon (צלמון)[299], der seinen Weingarten so bepflanzte, dass er je sechzehn Ellen zwischen jeder Reihe frei liess und dann das eine Jahr auf der einen, das andere Jahr auf der entgegengesetzten Seite andere Pflanzen baute. Dieses Verfahren wurde gebilligt; selbst wenn die Reihen noch einmal so enge gestanden wären, hätte das daneben Gebaute genossen werden dürfen.

XIX. Krankheit und Tod, Begräbniss und Trauer.

380. Wir dürfen den religiösen Handlungen wohl unbedenklich jene Ceremonien beizählen, welche dem Tode eines

---

299) Vielleicht am G'ebel Sleiman südlich vom Garizim bei Sichem. Sleiman bezieht sich zwar zunächst selbstverständlich auf einen modernen Soleiman; aber man hat vielleicht dadurch den alten Namen festgehalten, dass man einen ähnlich lautenden neuen adoptirte.

Israeliten vorausgingen und folgten. Es wird der Vollständigkeit wegen hiebei Einiges zur Sprache kommen, was füglich der bürgerlichen Alterthumskunde hätte überlassen werden können; aber vorherrschend sind doch die den Tod begleitenden Feierlichkeiten von religiöser Art.

Einzelne Thatsachen, die in der Schrift vorkommen, erhalten durch die Trauergebräuche des mittelalterlichen Judenthums eine willkommene Beleuchtung. Es kann uns daher nur erwünscht sein, dass diese Gebräuche in einem der spätern Traktate des Talmud fixirt wurden. Es ist Massechet semachôth „Traktat der Freuden", welcher mit andern spätern kleinern Traktaten in der vierten Abtheilung des Talmud hinter Sanhedrin, Horajoth und Edajoth abgedruckt zu werden pflegt. Man nennt ihn auch Ebhel rabbathi „Grosse Trauer".[300]) Dazu kommt als weitere Quelle der Abschnitt von der Trauer (hilcoth ebhel) im letzten Theile der Jad chasakah von Maimonides.[a])

Beim Herannahen des Todes wurde die letztwillige Verfügung getroffen, welche man für besonders heilig ansah. (Galat. 3, 15.) Das nannte man: „Seinem Hause gebieten" (צַוֵּה), wesshalb im spätern Sprachgebrauche Çawwajah (צַוָּאָה, arabisch وَصِيَّة) ein Testament heisst, eigentlich „Auftrag". So gebietet David dem Salomo vor seinem Tode. (1 Kön. 2, 1.) Isaias mahnt den König Ezechias, da dieser sich in grosser Lebensgefahr befindet, sein Haus zu bestellen. (2 Kön. 20, 1 ff. Vgl. Is. 38, 1 ff.) Sogar Ahitofel „bestellte" sein Haus, ehe er sich selbst den Tod gab. (2 Sam. 17, 23.)

---

300) Mir liegt die Fürther Ausgabe vom J. 5553 (1793) mit dem Commentar von Jacob Naumburg vor.

a) Beide Quellen, doch vorzüglich Maimonides, sind fleissig benützt in der trefflichen Monographie von Martin Geier, de Ebraeorum Luctu. Lipsiae 1666. 12. Vgl. „Die Trauergebräuche der Hebräer. Inauguraldissertation von Fr. Imm. Grundt. Leipzig 1868."

In späterer Zeit sehen wir die Hülfe des Arztes als eines Vertreters der Vorsehung suchen. (Sirach 38, 1—9. Vgl. 18, 20 f.)

Dem Gebete von theilnehmenden Freunden wurde wie dem eigenen eine Kraft zugeschrieben. (Ezechias bei Isai. 38.) Es wird am Könige Asa getadelt, dass er bloss auf die Kunst der Aerzte vertraute und Gott nicht suchte. (2 Chron. 16, 12 f.) Vgl. Psalm. 6, 2 ff. 32 (31), 3 ff. Job 33, 19.

„Von R. Chanina Ben Dusa wird erzählt, er habe, wenn er für Kranke betete, sagen können, welche genesen und welche sterben würden. Als man ihn fragte, woher er das wisse, antwortete er: Wenn mein Gebet in meinem Munde flüssig von Statten geht (שגורה), so weiss ich, dass er (der Kranke) angenommen wird; wenn aber nicht, so weiss ich, dass er weggerafft wird.“ Mischnah, brachoth C. V. §. 5.

381. Eine Mischung von religiösen und natürlichen Mitteln scheint jene Krankensalbung zu sein, welche im Talmud Jerus. (brachoth f. 3, 1.) erwähnt wird.[b]) Bereits Otho (s. v. aegrotus) und Lightfoot (zu Markus 6, 13.) haben diese Stelle gekannt. Der Letztere übersetzt: Dicit R. Simeon ben Eliezer, permisit R. Meir vinum atque oleum miscere atque aegros ungere Sabbato. At cum ipse aliquando aegrotaret nosque idem ei facere vellemus, non permisit. — Dieser Gebrauch scheint in einem ähnlichen Verhältnisse zum christlichen Sakramente der letzten Oelung zu stehen, wie die jüdische Proselytentaufe zur christlichen Taufe. Die Apostel wendeten (nach Mark. VI. 13.) bei Kranken eine Salbung an, welche wunderbarer Weise die leibliche Heilung zur Folge hatte. Maldonat sah darin das Sakrament der letzten Oelung; vielleicht ist es richtiger, darin ein ausserordentliches Mittel zu erkennen, welches sich zum Sakrament verhält, wie die

---

b) Ueber die Anwendung des Salböls bei Mahlzeiten vgl. Geiger, Jüdische Zeitschrift. 1868. Heft 2. S. 105 ff.

Charismata der apostolischen Zeit zur sakramentalen Firmung. Das spätere Judenthum weiss von einer auch medicinischen Salbung nichts mehr; dafür hat das Christenthum (nach Jacobus V. 14.) eine durch Priester im Namen Christi vollzogene Salbung der Kranken, welche Trost und Hülfe in einem Stadium des Lebens anbietet, in welchem vielfältig der Geist unfähig ist, sich an grossen Gedanken zu erheben, während das Oel durch die Sinne des Geruchs und Gefühls eindringlich daran mahnen kann: der Herr ist nahe!

383. Den Kranken zu besuchen und zu trösten, ist eine Freundespflicht, die gewiss so alt ist, als das Gefühl der Theilnahme. (נוּד, Is. 51, 19. Jerem. 16, 5. neben סָפַד.) Ein Muster solcher Theilnahme ist der Besuch der Freunde Job's, welche kamen, „ihn heimzusuchen und zu trösten.“ (Job II. 11.)

Beim Herannahen des Todes hütet man sich nach neuerer Vorschrift (Massecheth Semachoth C. I. §. 1), den Sterbenden zu berühren. Ist der Tod erfolgt, so ist es eine Liebespflicht, die starren Augen zu schliessen. (Genes. 46, 4. Tobias 14, 15.)

384. Der Leichnam wurde gewaschen und eine Zeit lang ausgestellt, nachdem er anständig gekleidet war. (*Λούσαντες αὐτὴν ἔθηκαν ἐν ὑπερῴω.* Act. 9, 37.) Mit dieser Waschung darf der vielbesprochene *βαπτισμὸς ὑπὲρ νεκρῶν* (1 Cor. 15, 29) beim Apostel Paulus nicht verwechselt werden, ausser wenn man annimmt, dass im apostolischen Zeitalter der jüdische Gebrauch des zweiten Wasseraufgusses eine religiöse Bedeutung erhalten habe. Wer kann aber beweisen, dass dieser zweite Wasseraufguss alt sei?[301]) Vgl. Moëd katon. f. 27. b.

301) Bodenschatz giebt an, dass zuerst der Leichnam mit reinem Wasser gesäubert werde, worauf der Kopf mit einem Ei gesalbt und dann kaltes Wasser über den Todten gegossen werde (IV. S. 171). Er fügt bei, diese Waschung heisse טבילה „Taufe“. Buxtorf (syn. jud. c. 35. p. 431) spricht nur von einer Waschung, ebenso Maimonides, tract. luct. (Ebel). C. IV. §. 1. פוקקין את נקביו אחר שמדיחין אותו.

Die Einwickelung des Leichnams in Linnentücher, von welcher Maimonides redet (Ebel C. IV. §. 1 u. 2), scheint alt zu sein; wir finden sie bei Lazarus angewendet. Die *Κειρίαι*, von welchen der Evangelist spricht (Joh. XI. 44.), werden die תַּכְרִיכִין (Maim. l. c.) sein.

Nach Maimonides (de luctu c. IV. 2.) ist es verboten, den Leichnam in Kleider oder Tücher von Seide (מֶשִׁי) oder sonst kostbaren Stoffen zu hüllen. Das jedenfalls wohlfeile Todtenkleid soll mit Fäden von weissem Linnen genäht werden (das. §. 1). Vgl. Talmud Moëd katon f. 27. b. bis Ende.

385. Die Todtenbestattung. Gräber. Die Hebräer begruben die Todten von den ältesten Zeiten bis zur Römerzeit, sie verbrannten dieselben nicht. Für die Patriarchenzeit spricht Abrahams Familiengrab in Hebron.[a]) Dorthin wurde Jakob aus Aegypten gebracht, nachdem er auf ägyptische Art war einbalsamirt worden.[b]) Zur Zeit der Könige sehen wir einen Leichnam zum andern in's Grab gelegt. In der nachexilischen Zeit vermochte der Einfluss der griechischen Cultur und der römischen Macht die väterliche Sitte nicht zu ändern. Das spätere Gesetz erklärte das Verbrennen der Leichname für eine heidnische Sitte.[c]) Wenn Sauls Leib (1 Sam. 31, 12.) verbrannt wurde, so erklärt sich dieses durch die ausserordentlichen Umstände. Dass die israelitischen Könige verbrannt wurden, könnte allerdings aus zwei Stellen gefolgert werden; aber genauer angesehen, reden sie nur von einem Ehrenfeuer bei dem Leichenbegängniss.[302])

---

a) Genes. XXIII. Ankauf der Höhle Macphela. Abraham dort begraben. XXV. 9. Isaak XXXV. 29.

b) Genes. 50, 2. 3. Die Aegyptier beweinten ihn siebenzig Tage. Nach Herodot brauche man zur vornehmsten Art der Mumisirung siebenzig Tage (II. 118 f.). Vgl. Rosellini, mon. civ. III. S. 335 ff., bes. S. 350 ff.

c) Talmud bab. Abodah Sarah f. 11. mit Bezugnahme auf die Stelle Levit. XVIII. 3. In legitimis eorum non ambulabitis.

302) 2 Chron. 16, 14. König Asa. 2 Chron. 21, 19. bei Joram. —

Das Begraben scheint auch bei den Indiern das Ursprüngliche gewesen zu sein[303]); erst später kam das Verbrennen auf. Auch die Römer begruben bis auf die letzte Zeit der Republik ihre Todten, bis der Gebrauch des Verbrennens von den Griechen angenommen wurde.

386. Die Struktur der Gräber lässt sich theils nach den schriftlichen Nachrichten, theils nach den erhaltenen Mustern beurtheilen. Tobler hat (Golgatha, S. 217) 1) Senkgräber, 2) Ofen- oder Schiebgräber, 3) Bank- oder Aufleggräber und 4) Trog- oder Einleggräber unterschieden. Diese Unterscheidung genügt, wenn man auf das eigentliche Grab, oder die Vertiefung, welche den Leichnam birgt, allein Rücksicht nimmt. Man wird indess auch darauf zu achten haben, ob über einem Grabe ein künstlicher Bau aufgeführt ist, oder ob es in einen Felsen gehauen ist; in beiden Fällen ferner darauf, ob ganze Gräbergruppen, oder ein oder ein Paar Gräber von einem Denkmal bedeckt werden. Die Pyramiden Aegyptens decken je Ein Königsgrab, oder doch nur eine kleine Grabkammer. Ein künstlicher Sarkophag, nicht der natürliche, ausgehöhlte Felsen schliesst den Leichnam ein. Das Grab der Rachel und die meisten erhaltenen Prophetengräber sind kleinere oder grössere Mausoleen.[304]) Der Boden Palästinas begünstigte die

---

Die Auszeichnung bestand vorzüglich im Verbrennen von Spezereien. Als Herodes' Leiche nach Herodium getragen wurde, gingen Lakajen mit Spezereien nebenher. Josephus, bell. I. C. 33. §. 9. — Im Talmud (Abodah f. 11. a.) wird das Factum angeführt, dass der Proselyt Onkelos am Grabe Gamaliels des Aeltern siebenzig Minen Spezereien verbrannt habe. Vgl. Maimonides, hilc. ebel. C. 14. §. 26.

303) S. Dr. Roth, die Todtenbestattung im indischen Alterthum. Zeitschr. d. D. M. Ges. VIII. 1854. S. 467 ff. — Von Collison, G., wird ein hieher gehöriges Werk genannt, das ich nicht gesehen habe: Cementery interment: containing a concise history of the modes of interment practised by ancients. London 1840.

304) Vgl. יחום האבות, herausgegeben von Hottinger in Cippi hebraici 1659, und bei Carmoly, Itinéraires de la Terre Sainte. 1847. p. 433 ff.

Construction von Grabhöhlen, mit Vorkammern in verschiedener Form. Das Grab Josue's, das in neuerer Zeit mehrseitig, namentlich von de Saulcy, Zschokke und Schegg besprochen wurde, ist vielleicht nach Abrahams Grab in Hebron, das älteste unter den noch nachweisbaren. Es ist nicht eine natürliche Höhle, wie Abrahams Grab, sondern ein künstlicher Schacht, gleich den Gräbern der Richter bei Jerusalem, mit einem aus dem Felsen herausgehauenen, zu Tage liegenden Vorhofe (Aula) und einer in den Felsen gehauenen, von zwei vierkantigen Pfeilern getragenen Vorkammer (Atrium), die an den drei Seiten sehr viele kleine Nischen für Lampen hat, deren Gebrauch noch sichtbar ist. „In der Mittelwand um den Eingang her, durch den man auf dem Bauche kriechen muss, zählte ich neun Reihen, mit je zwölf, auch mehr Nischen. ... Die erste Gruft enthält vierzehn Graböffnungen, der Tiefe nach in den Felsen gehauen, sogenannte Schiebgräber; die zweite nur eines in der Mitte.“ [a])

387. Von ähnlicher Construction, doch mit einem Troggrabe, muss die Grabstätte im Garten des Joseph von Arimathäa gewesen sein, in welche Christus gelegt wurde. Sie hatte offenbar eine Vorkammer, die durch einen schweren Stein geschlossen werden konnte. (Das ist der גּוֹלֵל s. Buxtorf s. v.) In der Vorkammer hielt Johannes stille, während Petrus durch den engen Eingang in die eigentliche Grabkammer eindrang. (Joh. XX. 4 ff.)

Das heilige Grab in Jerusalem stellt nur noch die eigentliche Grabkammer mit dem Troggrabe dar; der Vorderraum ist durch die Kirchenbauten beseitigt. Selbst das Troggrab und das Gewölbe um dasselbe her ist mit Marmor bedeckt.

Westlich davon sind aber noch mehrere Gräber bewahrt, wovon zwei als jene des Nikodemus und Joseph von Arimathäa bezeichnet werden. Es sind Schiebgräber [b]), in welchen

a) Schegg, II. S. 71.

b) Tobler, Golgatha, S. 354.

Voguë[c]) Theile jener nordwestlichen Necropole erkennt, in welcher auch das Grab des Priesters Johannes gewesen sein muss. Er hält fest, dass nach der Mischnah jene Art von Begräbnissstätten dem jüdischen Systeme eigentlich entsprachen, welche Schiebgräber (כּוֹכִים) mit einem Vorraum hatten. (Baba bathra VI. 8.) Hier wird die Länge einer Grabzelle zu vier Ellen, also sechs Fuss, die Höhe zu sieben, die Breite zu sechs Palmen angenommen.[305])

388. Wenn die Gräber Inschriften hatten, so waren sie sicher sehr kurz. Man kann keine ausführliche hebräische Grabinschrift nachweisen, die über das neunte Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung hinaufreicht.[306]) Die in Rom gefundenen Inschriften auf israelitischen Gräbern sind nicht hebräisch, beweisen aber die Anwendung von Epitaphien in einer der biblischen Periode nahen Zeit.

Wenn sich der von de Saulcy in den sogenannten Königsgräbern gemachte Fund bewährt, so würde in alter Zeit einfach der Name des Todten auf den Sarg geschrieben worden sein.

Die im sogenannten Jakobsgrab gefundene Inschrift gehört nach de Saulcy den Söhnen des Priesters Jaddua an. Voguë liest so: זה הקבר וה ... דל אלעזר חניה יועזר יהודה שמעו(ן) יוחנן בני ימה(?) בן ערב ... בן אלעזר בן יחניה ... בני חזיר.[307])

---

c) Le Temple de Jérusalem, p. 115.

305) Seltsam ist die Länge des Oschagrabes auf einer schönen Höhe bei Salt, 36 Fuss lang, 3 Fuss breit, $3^1/_2$ Fuss hoch. Ritter, XVI. S. 1129. — Vgl. Kabr Nimrud in Golan, 20 Fuss lang, 2 Fuss hoch, 3 Fuss breit. Ritter, XV. S. 163.

306) Vgl. die Untersuchung von Rapoport (hebräisch) in: „Gal-Ed. Grabinschriften des Prager israelitischen Friedhofes von Koppelmann-Lieben. Prag 1863.“ Die älteste der hier aufgeführten Inschriften ist vom J. 941, die zweite von 979, die dritte von 1439.

307) Vgl. die Kritik in Geigers Jüd. Zeitschr. II. Jahrg. 1863. S. 311, III. S. 228. IV. S. 275, wonach de Voguë hinsichtlich בני ימה בן ערב

389. Hinsichtlich der Todtensärge scheint es kein festes Herkommen gegeben zu haben. Joseph wurde in einem geschlossenen Sarge (ארון) aus Aegypten gebracht. Die mumisirten Leichen mussten natürlich gut versorgt sein. In der Regel wird man die Leiche, so wie sie war, offen in's Grab gesenkt haben.[308]) Bei Lazarus ist an keinen Sarg zu denken; auch der Jüngling von Naim lag offen da. Das Dargasch (דרגשׁ), auf welchem nach dem Talmud (Moëd katon f. 27. a. b.) Todte lagen, wird eine Art von Paradebett gewesen sein, wie Kelicha oder Kelibah (כליכה, כליבה) die gewöhnliche Tragbahre sein wird, auf welcher die Leiche bis zur Beerdigungsstätte getragen wurde. (Bei Maimonides, ebhel C. IV. 3. מטה, das Bett.)

Für Gottesacker kommt in der Bibel keine besondere Bezeichnung vor, da dort nur von ausgezeichneten Gräbern ausführlich die Rede ist. Die spätere Sprache nennt den Kirchhof בֵּית עוֹלָם „Haus der Ewigkeit" (s. Buxtorf s. v. בית). Im Buche Sohar wird der Gottesacker „Haus der Gräber" (בי קברי, II. col. 313. ed. Sulzb.) genannt. In Semachot (Cap. IV. §. 2) בית הקברות.

390. Die Trauer. Bei allen Völkern äussert sich der Schmerz über den Tod von Angehörigen, welcher eigentlich seinen Grund in der Freundschaft oder Liebe hat, nach dem Grade der Verwandtschaft, äusserlich, ceremoniell.

---

eine Correctur angebracht hätte, die aber in der gegebenen Form unthunlich ist. Ein הֲזִיר zur Zeit des Nehemias X. 21. Vgl. die siebenzehnte Priesterfamilie הֲזִיר (1 Chron. 24, 15.).

308) Es gab Särge, die unten offen waren. Kilaim f. 32. a. תהי ארוני נקובה לארץ „Mein Sarg sei unten offen, durchbohrt." S. Maimonides, ebhel C. IV. §. 4. — Im Traktat Semachot wird vorausgesetzt, dass der Todte gewöhnlich in einem Sarge (ארון) beerdigt werde. Auf der Bahre (מטה) können zwei Leichen getragen werden.

Der natürliche Tribut der Liebe und Theilnahme, die Thräne, ist für das Ceremoniell zu viel und zu wenig. Zu viel, weil sie nicht nur von der Gleichgültigkeit ferne bleibt, sondern auch dem stummen Schmerz der wirklichen Liebe nicht immer zu Gebote steht. Zu wenig, weil sie den Trennungsschmerz nicht laut genug verkündet.

Die Sitte hat durch officielle Zeichen der Trauer die natürlichen Aeusserungen der Betrübniss theils ergänzt, theils zu ersetzen gesucht. Diese officiellen Aeusserungen durchlaufen eine fast unabsehbare Stufenleiter, angefangen von der Anlegung eines Trauergewandes bis zur Verbrennung der Wittwen bei den Indiern. Den extremsten Aeusserungen der Trauer und namentlich der Unsitte, sich das Gesicht zu zerschneiden, hat das mosaische Gesetz Einhalt gethan. (Levit. 19, 28. Deuter. 14, 1 ff.) — Dem persönlichen Drange des Einzelnen war es überlassen, etwa das Haupt mit Asche zu bestreuen (1 Sam. 4, 12. 2 Sam. 1, 2. 13, 19.), die Hände zu ringen, an die Brust, oder die Hüfte zu schlagen (2 Sam. 13, 19. Nahum 2, 8. Jerem. 31, 19.), Haupt- und Barthaar abzuscheeren (Is. 15, 2. Jer. 7, 29. 16, 6. 41, 5.), endlich sich auf den Boden zu setzen (2 Sam. 12, 16.).

391. Allgemeine Observanz war es, unmittelbar nach dem Verscheiden des Angehörigen das Kleid vorn an der Brust zu zerreissen (קרע). Wir finden diese Sitte in der patriarchalischen Zeit (Genes. 37, 29. 44, 13.), in der Richterperiode (Richt. 11, 35.), unter den Königen (2 Kön. 5, 8. 6, 30. 11, 14. u. s. w.), nach dem Exil (Esra 9, 3. 1 Maccab. 2, 14. 3, 47. u. s. w.). — Die Observanz, welche Maimonides (hilcoth Ebhel c. 9.) darstellt, hat das Zerreissen der Kleider in der Art geregelt, dass man nach sieben Tagen den Riss grob zunähen und nach dreissig Tagen ihn ganz schliessen durfte. Die Frauen haben das zerrissene Gewand unmittelbar wieder zusammen zu nähen. Nach der Mischnah darf man das Gewand um der Trauer willen auch am Sabbath zerreissen, wenn ein

Verwandter gestorben ist. (Moëd katon C. 3. §. 7. Dazu Gemara f. 25. a.)

392. Nach den von den mittelalterlichen Ritualisten verzeichneten Regeln ist die Trauer am strengsten vom Augenblicke des Todes eines Angehörigen bis zu dessen Begräbniss. An diesem ersten Tage ist der Trauernde ein Onen (אוֹנֵן). Von nun an ist er ein Abel (אָבֵל), welcher, wenn der Verstorbene der Vater, oder die Mutter ist, zuerst sieben Tage, dann bis zum dreissigsten Tage, und endlich bis zum eilften Monat trauert. Für Geschwister, für den Mann oder die Frau dauert die Trauer dreissig Tage, wovon immer die ersten sieben am strengsten zu halten sind.

Die wesentlichen Aeusserungen der Trauer nach dem ersten bis zum siebenten Tage bestehen darin, dass ein Abel sich nicht salbt, kein Bad nimmt, sich nicht rasirt; am ersten Tage ist er zu einer Art von Fasten verurtheilt, indem er weder Wein noch Fleisch geniesst[309]); was er geniesst, bereiten ihm die Nachbarn; er sitzt auf dem Boden, kleidet sich auf eine die Trauer ausdrückende Art.

393. Es ist schwer zu bestimmen, wie viel von diesen Trauerobservanzen in's biblische und namentlich vorexilische Alterthum zurückreicht. Dass indess die wesentlichen Trauergebräuche der mittelalterlichen Juden über das Exil zurückreichen, möchte aus folgenden Umständen erhellen. 1) Manches stimmt mit der religiösen Trauer der Arier überein, muss also patriarchalische Tradition sein. Bei diesen fehlt allerdings die den Semiten eigenthümliche laute Klage um den Todten, denn sowohl der Zendavesta (s. Spiegel, Avesta II.

309) Das Todtenmahl, welches nach Talmud Jerus. Berachoth f. 6. col. 1. so reichlich sein soll, dass man dabei zehn Becher Wein trinke (zwei vor dem Essen, fünf unter der Mahlzeit, drei nach derselben), wird nur die Nachbarn und fernen Verwandten angehen. Das indische Gesetzbuch sagt (Yag'navalkya III. 15.), der Leidtragende soll nicht die Speise der Leichenbesorger essen.

p. XXXIV. Anm. 4), als das indische Gesetzbuch (Yag'navalkya III. 5.) schreibt eine schweigende Trauer vor; aber die Beobachtung von drei, sieben, oder zehn Trauertagen (Yag'n. III. 3. 18.), die Enthaltsamkeit während dieser Zeit (das. 12 ff., 15.), dann die Sitte, auf der Erde zu schlafen (16.). die Speise nicht im eigenen Hause zu bereiten (das. III. 16.; Spiegel, Avesta II. p. XLI), sind Momente, deren Uebereinstimmung man kaum zufällig finden kann.

2) Wenn der Pentateuch dem Hohen Priester die Trauer ganz untersagt (Levit. X. 6. XXI. 11.), dem gewöhnlichen Priester dieselbe nur mit Beschränkung gestattet (Levit. XXI. 2.), so setzt das ein ausgebildetes Trauerritual voraus.

Die rabbinischen Quellen sagen, dass nur die Trauer am Sterbetage selbst eine vom mosaischen Gesetze auferlegte Pflicht sei (Schulchan aruch, §. 395; Maimonides, hilcoth Ebhel C. II. §. 1 ff.), das Uebrige sei von den Schriftgelehrten eingeführt. Indessen finden wir, dass Aaron dreissig Tage lang betrauert wurde. (Num. 20, 19.) Moses wurde ebenfalls dreissig Tage lang betrauert (Deut. 34, 8.). „Und sie machten vollständig das Weinen der Trauer.“ Damit ist die Beobachtung des dreissigsten Tages als uralt gesichert. Ferner geht aus Stellen wie Ps. 35, 14.: „Wie Einer, der um die Mutter trauert, ging ich betrübt einher“, hervor, dass die Trauer ihre Grade hatte. Für eine siebentägige Trauer werden verschiedene, zum Theil spitzfindige Bibelbeweise aufgesucht in Moëd katon Jerus. (f. 82. col. 3. med.). Weiterhin im nämlichen Traktate: אלו דברים שאבל אסור בהם כל שבעה ברחיצה בסיכה בנעילת הסנדל בתשמיש המטה מלספר מלכבס מלקרות בתורה מלשנות מדרש הלכות והגדות משאילת שלום ומעשות מלאכה. Ista sunt quae vetita sunt lugenti toto septiduo: Lotio, unctio indutio calcei, usus lecti (euphem.) tonsio, dealbatio pallii per fullonem, lectio in lege, studium Mischnicum juridicum et

homileticum, salutatio et negotiatio vel labor industriosus (f. 82. col. 4. oben).

Die siebentägige Trauer scheint ein alter Gebrauch zu sein.[310]) Man betrauerte Saul sieben Tage lang. (1 Sam. 31, 13. 1 Chron. 10, 12. Judith 16, 29.) Im Buche Ekklesiastikus wird eine siebentägige Trauer als normal angenommen (22, 12.). Die Trauer um Herodes dauerte sieben Tage. (Jos. Ant. 17, 8. 4.) Nach Maimonides würden die ersten drei Tage dem Weinen (בכי), die folgenden dem Beklagen (הספד) gehören. שלשה לבכי שבעה להספד (hilcoth ebhel c. 13. §. 10). Nehmen wir die Jahrestrauer der Kinder für die Eltern hinzu, so hätten wir in der Trauer die Abstufung des dies depositionis, dies tertius, septimus, trigesimus und anniversarius.

394. Zur herkömmlichen Trauer gehört die Todtenklage. Wir verstehen darunter nicht den natürlichen Ausdruck des Schmerzes über den Verlust eines Angehörigen, sondern die herkömmlichen Aeusserungen der Trauer und Verehrung. (נְהִי, Jer. 9, 17. 19. u. s. w.) Man versagt diese Todtenklage selbst einem unbekannten Reisenden nicht; wenn man alle andern Ceremonien weglässt, so ruft man doch: „Ach, der Löwe! ach, der Held!“ (Mass. Semachoth C. I. §. 9. קורין עליו הוי ארי הוי גבור.) Eigens hiezu eingeübte Klageweiber stimmen diesen oder einen ähnlichen einförmigen Klagegesang an. Die schwermüthigen Klänge der Flöte begleiten den Klagegesang der Frauen. Auch der ärmste Israelit soll seinem Weibe, wenn es gestorben ist, nicht weniger als zwei Flötenspieler und ein Klageweib bestellen. (Mischnah, Ketuboth 4, 4.)

Eine höhere Art von Todtenklage war die Feier des Ver-

---

310) Vgl. Geier, Mart. de Ebraeorum luctu. Lipsiae 1666. 12. p. 16. — Fr. Imman. Grundt (die Trauergebräuche der Hebräer. Leipzig 1868, Härtel) folgt (S. 30) hier, wie sonst vielfältig, den Spuren des trefflichen Geier.

storbenen in einem Klagegesang (קִינָה). Dieser hatte wohl eine stereotype Form und war in der Regel ärmlich. Anders, wenn prophetische, oder sonst hochbegabte Männer es unternehmen, das Andenken des Verstorbenen zu feiern; so dichtete Jeremias auf den König Josias eine Todtenklage, die lange nachgesungen wurde (2 Chr. 35, 25.). Ein ausgezeichnetes Muster ist uns in der Klage Davids auf Saul und Jonathan aufbewahrt. 2 Sam. (reg.) C. I.

Diese Todtenfeier konnte als ein dem Glauben Israels entsprechender Ersatz für das ägyptische Todtengericht angesehen werden. Nichts ist natürlicher, als dass dieses vielfältig ausartete. Das Buch Job spielt, so scheint es, auf den Missbrauch der Ceremonien dieses Gerichtes an, indem es darauf hinweist, wie mancher reiche und mächtige Sünder noch durch sein prachtvolles Grab und Leichenbegängniss verherrlicht werde.[311])

Wahrscheinlich artete auch die israelitische Todtenklage öfters in Schmeichelei aus.[a]) Der Prediger nimmt hierauf Bezug, wenn er sagt: „Unzählbar war das Volk, das vor ihm war, aber die nachkommen, werden sich nicht freuen über ihn; denn auch diess ist eitel und Geistesplage.“ Pred. IV. 16. Vgl. IX. 15.

395. Dass bei einem Leichenbegängniss gebetet wurde, ist nicht zu bezweifeln. Am nächsten lag es, bei dieser Gelegenheit Gottes Führung zu bekennen, und es auszusprechen, wie der gläubige Israelit im Tode selbst die Weisheit des Herrn anerkenne. Im Ritus der Synagoge ist unter den Grabgebeten die sogenannte „Rechtfertigung des Urtheils“ (צִידּוּק

311) Quis arguet coram eo (vor dem mächtigen Sünder) viam ejus et quae fecit quis reddet ei? Ipse ad sepulchra ducetur et in congerie mortuorum vigilabit. Job. XXI. 31 f.

a) An die Stelle der dichterischen (קִינָה) trat später die Leichenrede (הֶספֵד).

הַדִּין) sicher am ältesten. Es spricht sich in ihr die Ueberzeugung aus, dass auch der Tod zu den guten und gerechten Fügungen Gottes gehöre. Wir finden bei Sirach ein Echo dieses Gebetes: „O Tod, gut ist dein Urtheilsspruch für den armen Mann ... fürchte nicht den Urtheilsspruch des Todes ... es ist das Urtheil des Herrn für alles Fleisch u. s. w. Sir. 41, 3 ff.

Verwandt mit diesem Gebete ist jenes, welches von Kindern für ihre Eltern bis zum zwölften Monat verrichtet wird. Es wird Keddisch (קדיש) „Heilig" genannt, weil es mit dem Wunsche beginnt, es möge der grosse Name Gottes geheiligt werden. „Es werde sein grosser Name verherrlicht und geheiligt in Ewigkeit ... Amen, es werde sein grosser Name gebenedeit in Ewigkeit u. s. w.[b])

In diesem Gebete drückt sich kein anderes Gefühl, als das der Huldigung und Resignation aus. Von einer Fürbitte für die Entschlafenen ist keine Spur zu finden.

Dürften wir aber in Schriften wie das Buch Sohar einen ächten Wiederhall alter Lehre suchen, so würde die Einwirkung des Gebetes der Lebenden auf die Hingeschiedenen sehr stark bezeugt sein. Es würde das „Amen" der betenden Synagoge dreimal des Tages in die Hölle hinabdringen und Erleichterung schaffen. (Sohar, ed. Sulzb. I. S. 188.)

Im wirklichen Leben ist die Vorstellung von einer tröstenden und helfenden Einwirkung auf den Dahingeschiedenen insofern ausgesprochen, als die frommen Israeliten für einen Abgeschiedenen in der Bibel oder sonst in einem frommen Buche lasen.[c])

Neuere Gebetbücher haben ein förmliches Gebet für die Abgestorbenen.[d])

---

b) S. Gebetbuch von Arnheim. Glogau 1839. S. 130.

c) Bodenschatz IV. 180.

d) S. עיון תפלה mit Uebers. von Landau Prag 1855. S. 187.
סדר הזכרת נשמות.

Auf Grabsteinen erscheint häufig der Wunsch: „Es möge seine oder ihre Seele gebunden sein im Bündel der Lebendigen." [e]) Zur Zeit der makkabäischen Kriege sehen wir für gefallene Israeliten grosse Opfer darbringen. 2 Macc. XII. 43.

---

e) Aus 1 Sam. 25, 29. תהא נפשה צרורה בצרור החיים.

Sechster Abschnitt.

Das Cultuspersonal.

I. Der levitische Klerus im Allgemeinen.

396. Auf keinem Gebiete des Alterthums, selbst Indien nicht ausgenommen, haben wir so genaue Aufschlüsse über die erste Einführung, die Stellung und den Wirkungskreis des Priesterstandes, wie bei den Hebräern. Ein bedeutender Theil der mosaischen Gesetzbücher, namentlich das Buch Levitikus, beschäftigt sich fast ausschliesslich mit der Bestimmung der Rechte und Pflichten der Priester. Die neuere Kritik will nun freilich gerade diese hierarchischen Urkunden als nachmosaisch ansehen und aus klerikalen Bestrebungen der spätesten Zeit hervorgehen lassen. Die Zuversicht dieser Anschauung ist so gross, dass alles, was in einem der jüngsten Bücher des alten Testaments, der Chronik nämlich, als Nachlese über die älteren Zustände und Einrichtungen des Priesterstandes vorkommt, geradezu für absichtliche Fiction erklärt wird.

Wie unhaltbar nach den Regeln einer besonnenen historischen Kritik diese Auffassung der ehrwürdigsten Urkunden des Alterthums sei, tritt besonders in den jüngsten Schriften von H. Graf hervor, welcher sich mit Ausdauer und anerkennenswerthem Scharfsinne der Erforschung der levitischen Alterthümer gewidmet hat.[312]) Gegen die Wahrheit vermag

---

312) Archiv für wissensch. Erf. des A. T. von Marx. I. Heft. 1867.

aber weder scharfsinnige Combination, noch Dialektik aufzukommen.

Wir begnügen uns hier damit, vom archäologischen Standpunkte die Verdächtigung der Chronik und des Levitikus abzuweisen.

Wenn es unrichtig wäre, dass bereits Moses dem Priesterstande seine Rechte gesichert und David nach einer Zeit des Verfalls die Stärke des Reiches in einer wohlgeordneten Priesterschaft neben einem kräftigen Königthume dargestellt habe, wie konnten die armen Exulanten mit Einemmale eine mächtige Hierarchie schaffen? Woher nahmen die Restauratoren des Cultus nach dem Exile die Vollmacht, Candidaten des Priesterthums in Tagen der Bedrängniss zurückzuweisen, wenn nicht die aaronischen und levitischen Grundsätze über die Genealogie nach dem Sinne des Buches Levitikus und der Chronik ein uraltes, unbestrittenes Gesetz bildeten?

Wäre die levitische Hierarchie keine mosaische Einrichtung, so würde Niemand erklären können, wie sie gerade nach dem Exile so blühend wurde. Die Einflüsse dieser spätern Zeit schwächten jene Bedürfnisse und Stimmungen überall sichtbar ab, worauf die Thätigkeit der Priester beruhte.

Während es in dieser späten Zeit unerklärlich bliebe, wie eine levitische Hierarchie in der Dürftigkeit der Neuanfänge nach der Heimkehr sich hätte gestalten können, wird ein Blick auf Aegypten in der Zeit Mosis und Davids uns über das Alterthum des Priesterstandes aufklären. Es ist nicht nöthig, an eine äusserliche Nachahmung zu denken; es genügt, dass Aegypten durch ein starkes Königthum und eine gut organisirte, auch zugleich reichlich versorgte Priesterschaft trefflich zusammengehalten und in seiner Art geistig bewegt wurde. Es gab schon zur Zeit des Patriarchen Joseph eine reiche

---

S. 68 ff. II. Heft. 1868. S. 208 ff. Die geschichtlichen Bücher des Alten Test. Leipzig 1866.

Priesterschaft (Genes. 47, 26.), von welcher einzelne Glieder dem Königshause nahe standen (Genes. 41, 45.). Dass die Könige der einundzwanzigsten Dynastie Priester waren, ist bekannt (Bunsen, III. 121. IV. 244. V. 493.); wahrscheinlich kam der Fall, dass Priester zur königlichen Würde erhoben wurden, schon in der ältesten Zeit vor (das. V. 220.). Jedenfalls stand lange vor Moses eine zahlreiche Priesterschaft, mit grossem Ansehen bekleidet, neben den Königen. Diese rühmen sich auf ihren Monumenten, Freunde der Priester zu sein (Rosellini, mon. del culto. p. 233). Der Rangunterschied von Hohen Priestern und einfachen Priestern erscheint auf Monumenten der achtzehnten Dynastie. Da finden wir einen Hohen Priester des Ammon aus der Familie des Königs Amenophis neben einem gewöhnlichen Priester, welcher aus dem Geschlechte der Könige von Aethiopien stammt (das. S. 186). Die complicirten Opfergebräuche, die uns auf den ältesten Denkmälern ebenso, wie auf den jüngern vor die Augen treten, machen es höchst wahrscheinlich, dass die Abstufung der Hierarchie nach den verschiedenen Beschäftigungen am Ende der achtzehnten Dynastie, also zur Zeit Mosis, ebenso viel-gliederig war, wie sie auf den Inschriften von Rosette und Tanis und bei Clemens Alex. erscheint.[a])

Soweit diese Priesterschaft dem polytheistischen Irrthume diente, musste der mosaische Monotheismus zu ihr in das Verhältniss eines entschiedenen Gegensatzes treten. War aber jene Priesterschaft trotz ihrer religiösen Verirrung doch vermöge ihrer Rangabstufung in sich geordnet und nach aussen stark, so lag in dieser Organisation eine Wahrheit und diese konnte sich der Mosaismus aneignen. Die göttliche Autorität vergab ihrer Würde nichts, wenn sie zur Förderung und Erhaltung des wahren Cultus die formellen Anordnungen des

---

a) Vgl. Dr. Max Uhlemann, Thoth. Göttingen 1855. S. 89 ff. Dr. Georg Ebers, Aegypten und die Bücher Mose's. 1868. S. 343 ff.

falschen Cultus aufnahm, da diese entweder aus der Vernunft stammten, welche ein Werk Gottes ist, oder aus älterer patriarchalischer Tradition.

Jedenfalls aber ist klar, dass kein archäologischer Grund besteht, die Einführung der im Buche Levitikus vorgezeichneten und in der Chronik verherrlichten levitischen Hierarchie dem Gesetzgeber Moses abzusprechen und dem armen Esra, oder einem noch ärmern Exulanten zuzuschreiben.

397. Gegenüber der Frage, ob die im Levitikus vorgetragenen Priestergesetze mosaisch seien, hat eine andere hieher gehörige nur ein untergeordnetes Interesse.

Da vor Moses Opfer bestanden, so fragt sich, wem früher die Rechte und Pflichten des Priesteramtes zukamen? Die Loskaufung der Erstgebornen wird kaum anders gedeutet werden können, als dass sie vermöge ihrer Geburt zum Priesterdienste verpflichtet gewesen wären. (Exod. 13, 2.) Bei der Einführung der Leviten in ihre klerikale Stellung findet eine numerische Vergleichung mit den Erstgebornen aller Stämme statt (Num. 3, 39 f.), worauf die Erklärung folgt: „Nimm mir die Leviten, mir dem Ewigen, anstatt aller Erstgebornen unter den Kindern Israels.“ So kann es nicht auffallen, dass im Targum Onkelos ausser dem Prinzipat und einem bevorzugten Erbschaftsrechte auch das Priesterthum zu den Prärogativen der Primogenitur gerechnet wird. (Targum zu Genes. 49, 3.)[313]) Die Rabbinen haben unbedenklich den Grundsatz angenommen: Antequam erectum esset tabernaculum, fuerunt excelsa licita et cultus per primogenitos fiebat (ועבודה בבכורות): postquam erectum est tabernaculum, prohibita

313) In der Stelle 1 Chr. V, 1., welche von dem Verluste der Primogeniturrechte bei Ruben spricht, wird offenbar als die Hauptsache der Anspruch auf den besten Theil des Erbes betrachtet. Doch wird durch den Beisatz über das Prinzipat von Juda auch dieses den Primogeniturrechten nahe gerückt. Vom Priesterthum ist an dieser Stelle nicht die Rede.

fuerunt excelsa (הבמות) et cultus per sacerdotes factus est. (Mischnah, Sebachim 14, 4., wozu sowohl Maimonides, als Obadjah Bertinoro die Stelle Exod. 24, 5. als Beweis anführen.) Von den Rabbinen ging diese Auffassung der Erstgeburtsrechte auf Hieronymus über. Diesem folgten verschiedene Kirchenschriftsteller, die Bonfrerius (zu Genes. 25, 30. p. 236) aufführt, unter ihnen ist Thomas Aquinas. Bonfrère selbst meint, man müsse an dieser Ansicht festhalten, jedoch nicht mit solcher Ausschliesslichkeit, dass nur die Erstgebornen hätten opfern können; jeder Familienvater habe wahrscheinlich das Priesterthum ausgeübt. Es würde nach dieser Modification der Erstgeborne nur so lange den Vorzug gehabt haben, als die Brüder beisammen lebten.[314])

Diese Ausgleichung muss um so annehmbarer erscheinen, da sie den Zusammenhang des praktischen Lebens mit dem Cultusleben zur Grundlage hat.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass in der patriarchalischen Zeit Jene das Priesteramt ausübten, welche im engern, oder weitern Kreise die Interessen der Familie vertreten. Wie von Familienvätern, Stammeshäuptern — und in gewissen Fällen von den Erstgebornen — die Anordnungen ausgingen, welche das Thun und Lassen des Stammes oder einer Familie bestimmten, so lag auf ihnen auch die erste und letzte Verantwortlichkeit. Daher kam es ihnen vorzugsweise zu, vor einer Unternehmung Gebete und Opfer zur Erlangung des göttlichen Segens und nach vollbrachter That Sühneopfer darzubringen. Im Opfer vollendete sich der Plan eines Werkes und die Vollführung von Thaten. Daher finden sich im Semitischen, wie im Indogermanischen verschiedene Ausdrücke, in welchen sich die Wechselbeziehung von Wirken und Gottesverehrung

---

314) S. die Gegengründe in den so eben erscheinenden heiligen Alterthümern von Dr. Paul Scholz (1868. S. 3 ff.).

darstellt.[315]) (Vgl. Genes. VIII. 20 ff. Noë, Genes. XII. 7. XV. 9 ff. Abraham, Job. I. 5.). So erklärt sich die Creirung des levitischen Priesterthums durch Moses.

398. Wie das frühere Priesterthum mit dem weltlichen Wirken und Regieren zusammenhing, so die Schöpfung des levitischen Priesterthums mit der Gründung einer neuen, durch Moses von Gott ausgehenden Regierungsgewalt. Moses fand das hebräische Volk in einem Zustand der Stamm- und Familieneintheilung, Stamm- und Familienherrschaft vor. Wäre die Gewalt, welche auf der ersten Gründung dieser Familien ruhte, ohne alle eigensüchtige Beimischung fortgebildet worden, so hätte sie sich dem mosaischen Gesetz und der mosaischen Verfassung gegenüber receptiv, hingebend, ausbildungsfähig und -begierig verhalten müssen. Aber wir finden zahlreiche Spuren im Pentateuch, dass die Familiengewalt eigensüchtige Tendenzen verfolgte. Das an und für sich milde Familiensystem trat gegenüber der von Gott durch Moses beabsichtigten theokratischen Einheit als eine Macht demagogischer Zersplitterung auf. Das bewog vielleicht Gott, in Moses alle Gewalt und alle Fügung, Anordnung und alles Regiment zu concentriren. Da Moses nicht aus dem Stamm kam, der die natürliche Erstgeburt hatte — Ruben — nicht aus dem, der die adoptive Erstgeburt besass — Joseph (1 Chron. 5, 1 ff.), auch nicht aus dem Stamme Juda, der die königliche Würde

---

315) עֲבוֹדָה im spätern Hebräischen „Werk und Cultus, Gottesdienst, Opfercultus". Im Sanskrit karman, plur. karmani, „Handlung, fromme Uebung, Opfer". Die Doppelbedeutung von ῥέζω, δρῶ, ποιῶ, facio (z. B. Virgil, Eclog. III. 27.), ist aus den Lexicis bekannt. Das Wort כֹּהֵן der „Priester" ist nicht mit Jahn (heilige Alterth. 1805. S. 332) vom arabischen جَهَنَ „nahe sein" herzuleiten, sondern von כָּהַן, in der Bedeutung von כּוּן. Es heisst also eigentlich ein „Anordner"; eine Bedeutung, die an mehreren Stellen (z. B. 2 Sam. 8, 18.) deutlich genug hervortritt.

in Anspruch nehmen sollte (Genes. 49), so zeigte sich, dass der israelitische Staat das durch Geburt bestimmte Verhältniss der Stammes- und Geschlechtsgewalt einem lebendigen Prinzip göttlicher Autorität unterordnen sollte. Wirklich sehen wir, dass Moses erst von dieser Mitte und Quelle der von Gott gesetzten Autorität aus die alte Stammeintheilung bestätigte. Was sie später haben, haben sie nur durch diese Bestätigung. Zuerst geschah diess in der Aufstellung von Richtern (noch vor der Gesetzgebung auf Sinai). Als nämlich der Schwiegervater des Moses, Jethro, sah, wie Moses, um die Einheit der Gewalt vollkommen zu behaupten, in eigener Person von Morgen früh bis Abend spät richte und sich dabei übermässig anstrenge, rieth er ihm, für geringe Angelegenheiten Richter aus dem Volke zu wählen. „Und er erwählte redliche Männer aus dem ganzen Israel und machte sie zu Häuptern über das Volk, zu Obersten über Tausend, über Hundert, über Fünfzig, über Zehn.“ (Exod. 18, 25.) Es ist nicht ausgedrückt, dass diese von Moses gesetzten Richter, diese Beamten der theokratischen Oberautorität aus den natürlichen Stammhäuptern genommen waren, jedenfalls hatten sie ihre Macht als Richter nicht durch Geburt, sondern durch Berufung. Daneben bestand, ohne Zweifel schon seit langer Zeit vor Moses, eine Gemeinschaft von Stammhäuptern, die vor Moses sicherlich die vollständige Regierung gebildet hatten, die aber unter Moses anfangs eine Art von Landständen oder von Parlament ausmachten. So finden wir, dass Moses mit Aaron, Nadab, Abihu und mit den siebzig Aeltesten Israels auf den Berg stieg. (Exod. 24, 9. S. Exod. 24, 1.) Unter der Versammlung Israels (Exod. 12, 3. 16, 1), welcher Moses bereits in Aegypten und auf dem Zuge noch vor der Verkündigung des Gesetzes göttliche Befehle eröffnet, hat man sich ohne Zweifel ebenfalls ein Corpus von Abgeordneten aus der ganzen Nation zu denken, indem es unglaublich ist, dass Moses zum ganzen Volk von mehr als 2,000,000 Menschen gesprochen habe. Dieses Corpus

von Abgeordneten, von Repräsentanten, erscheint aber nur als Organ, durch welches Moses seine, oder vielmehr Gottes Befehle an das Volk kommen lässt — keineswegs aber bildet es anfangs die Regierung. Ehe das Gesetz ganz gegeben war, behielt Moses alle Macht in seiner Person — die Aufstellung von Richtern war nur eine Vervielfältigung seiner Person für kleinere Fälle; — bei ihm war 1) die gesetzgebende und constitutive Gewalt, 2) bei ihm war die beschliessende oder administrative, 3) bei ihm die richterliche, 4) bei ihm die exekutive, 5) bei ihm die priesterliche.

Die priesterliche Gewalt übte er aus bei der Einleitung des Bundes zwischen Israel und Gott (Exod. 19, 4—8), vorzüglich aber bei der Vollziehung dieses Bundes Exod. 24, 5. 6. 7. 8., wo die Israeliten als Ministranten erscheinen. — „Und Moses nahm die Hälfte des Blutes, und that es in ein Becken, die andere Hälfte sprengte er auf den Altar und nahm das Buch des Bundes und las es vor den Ohren des Volkes. Und da sie sprachen: Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir thun und gehorchen, da nahm Moses das Blut und sprengte das Volk damit und sprach: „sehet das ist das Blut des Bundes, den der Herr mit euch macht, über all diesen Worten."

Nachdem auf solche Art der Bund geschlossen war, übertrug er das Priesterthum auf seinen Bruder Aaron (Exod. 29), verrichtete hiebei selbst, ohne Zweifel zum letzten Mal, das priesterliche Amt, bestrich den Aaron und seine Söhne mit Opferblut und Oel und machte ihn zum Priester (Levit. 8).

399. Wie nahe wir demnach die formellen Einrichtungen des mosaischen Priesterthums an die ägyptischen Institutionen rücken mögen, es tritt, abgesehen von der fundamentalen Verschiedenheit des Cultus, der Unterschied in der ersten Begründung mächtig hervor. Das mosaische Priesterthum ist eine freie Schöpfung derselben göttlichen Autorität, welche das Gesetz am Sinai gab. Ihr Werk war die Auserwählung eines einzelnen Stammes zu den priesterlichen Diensten.

In Aegypten scheint, wie schon aus dem eben angeführten Falle erhellt, die Priesterschaft genealogisch nicht ganz streng abgeschlossen gewesen zu sein. Vielleicht war es ein Vorrecht des königlichen Stammes, einzelne seiner Sprösslinge an den Priesterstand abzugeben, wie umgekehrt Priester den Thron besteigen konnten.

Eine vollständig freie Ergänzung des Priesterstandes durch freiwillige Aufopferung von Seite einzelner Sprösslinge der weltlichen Stände, wie durch gesetzliche Annahme von Seite der bestehenden Priesterschaft, war einem weiter geförderten Zustande der Gesellschaft vorbehalten. Isaias sieht diese höhere Aufopferung voraus (66, 20. 21.); in der Kirche ist seine Weissagung verwirklicht.

Die Auserwählung eines ganzen Stammes zum klerikalen Berufe entspricht im Wesentlichen nicht nur den ägyptischen, sondern auch den indischen Einrichtungen; ein Umstand, der für das Alterthum des Instituts spricht. Wenn in Folge der Auserwählung einer bestimmten Familie zum Hohenpriesteramte Genealogien nöthig wurden, welche die spätesten Zeiten mit den frühesten verbanden, so erinnere man sich an das, was Hekatäus und Herodot in Aegypten sahen. (II. 142. 143.) Während indess sich die Genealogien der ägyptischen Priester in sagenhaftes Dunkel verloren, steht für die hebräischen ein klarer Anfang in Aaron vor uns; während sich dort der Anfang in die polytheistische Mythologie verwickelt, beruht auf dem biblischen Boden das Vorrecht des Priesterthums auf einer Gottesthat. So gross daher die Aehnlichkeit in materiellen Einrichtungen ist, die zwischen den levitischen und ägyptischen Priestern besteht, so wesentlich und tiefgreifend ist der Unterschied.[316])

316) Bei Dr. Grünebaum (Sittenlehre des Judenthums. 1867. S. 46 ff.) ist im Allgemeinen auf die Verwandtschaft des levitischen mit dem ägyptischen Priesterthum hingewiesen. Der Unterschied hätte dabei nicht vergessen werden sollen.

II. Die genealogische Befähigung zum Priester- und Levitenamt.

400. In Folge der durch Moses vermittelten Auserwählung des Stammes Levi zum Dienste des Cultus war jeder Nichtlevite davon ausgeschlossen, und musste jeder Priester und Levite, um als solcher gelten zu können, vor allem seine rechtmässige Abkunft von Levi[a]) und Aaron nachweisen. Die Verwarnung: Ne quis accedat alienigena (זָר) et qui non est de semine Aaron ad offerendum incensum Domino, ne patiatur sicut passus est Core (Num. XVI. 40 oder XVII. 5), musste um so eindringender sein, da sie durch ein Gottesgericht unterstützt war. Ein ähnliches wird vom Könige Ussias erzählt. 2 Chron. 26, 19. Dass von (Samuel)[b]), Elias und Salomo berichtet wird, sie hätten geopfert, werden wir, wie Calmet (Dictionn. s. v. Prestre) richtig bemerkt, nicht künstlich dadurch erklären können, dass wir voraussetzen, es wären in diesen Fällen Priester zu Hülfe genommen worden, sondern es geschah durch ausserordentliche Vollmachten.

Wer nicht im Stande war, seine Herkunft von Levi zu beweisen, wurde nicht als Levit, und derjenige nicht als Priester anerkannt, der sich nicht als ächten Aaroniden legitimiren konnte. So wurden mehrere Exulanten, welche nach Jerusalem zurückgekehrt, als Priester fungiren wollten, vom Priesterthum ausgeschlossen, weil sie ihre Geschlechtsregister nicht fanden. (Esra II. 62. Nehem. VII. 64.)

Daher kommt es, dass in der Schrift die priesterlichen

---

a) In der heiligen Schrift wird der Name לֵוִי auf doppelte Art erklärt. Genes. 29, 3. Num. 18, 2. 4. Liegt etwa das ägyptische ἐρουηβ zu Grunde, welches nach Peyron (S. 140) heisst: Sacerdos esse, sacerdotio fungi? ρουηβ heisst dasselbe.

b) Ob Samuel priesterlichen Geschlechtes war, könnte nach 1 Sam. I., wo der Vater Samuels als אֶפְרָתִי erscheint, zweifelhaft sein. Aber in der Stelle 1 Chron. 6, 26 f. wird er bestimmt als Nachkomme Levi's bezeichnet.

und levitischen Genealogien ebenso sorgfältig und umständlich aufgeführt sind, wie die königlichen.

Es war natürlich, dass für die Bezeugung der Aechtheit dieser Stammregister öffentliche Vorsorge getroffen war. Abschriften derselben wurden in den Staatsarchiven hinterlegt und wenn diese durch Krieg, oder andere Unfälle zerstört wurden, so suchte man das Verlorene wieder zu ergänzen. Es liess sich jedenfalls durch Zeugenschaft der gegenwärtige Rechtsbestand amtlich feststellen.

Afrikanus berichtet zwar in dem bei Eusebius (H. E. I. 7. ed. Laemmer p. 50) gegebenen Fragment, Herodes habe, um unangenehme Ansprüche bevorzugter Geschlechter zu beseitigen, die wichtigsten Stammregister verbrennen lassen. Aber diese Angabe bezieht sich zunächst auf die Urkunden königlicher Erbansprüche. Auch wird es sich hier nicht um eine vollständige Vertilgung handeln.

401. Bezüglich der priesterlichen (und levitischen) Genealogien ist Josephus zu hören, welcher sich hinsichtlich seiner eigenen Herkunft auf die in öffentlichen Urkunden (*ἐν ταῖς δημοσίαις δέλτοις*) hinterlegte Genealogie beruft. (Vita §. 1 ed. Tauchn. t. IV. p. 314.) In der Schrift gegen Apion (l. I. §. 6. ed. Tauchn. t. VI. p. 192 f.) giebt er über die Art und Weise der Aufbewahrung genaue Nachricht. Er sagt, der Priester müsse, um sein Amt nicht zu verlieren, sich rechtmässig verehelichen und seine Herkunft mit Hinzuziehung vieler Zeugen aus Urkunden beweisen. Das werde auch ausser Palästina beobachtet. Man schicke die Namen der Neugeborenen mit einer Genealogie in rechtsgültiger Form von Zeugen bestätigt, nach Jerusalem. Nach dem Kriege des Antiochus Epiphanes, des Pompejus magnus, des Quintilius Varus und dem letzten Römerkriege hätten die übrig gebliebenen Priester neue Urkunden hergestellt.[e])

---

e) Die Geschlechtsregister heissen סֵפֶר הַיַּחַשׂ, Nehem. 7, 5.; ס׳ תּוֹלְדוֹת, Genes. V. 1. Vgl. Matth. 1, 1. *βίβλος γενέσεως.*

Eine solche Herstellung konnte natürlich nur den Sinn haben, dass für die gewöhnlichen Priester bezeugt wurde, sie seien zur Zeit der redenden Zeugen als ächte Priester anerkannt gewesen. In einzelnen Fällen mochte es möglich sein, bestimmte Genealogien mit Angabe der Descendenten von einem bestimmten Stammherrn aus anzugeben, gewiss aber nicht für jeden einzelnen Priester.

Dagegen konnte es für die hohenpriesterliche Familie, wenigstens bis auf die Zeiten des Verfalles und der Verwirrung unter Herodes, nicht schwer sein, vollständige Genealogien nachzuweisen.

III. Abstammung der Hohen Priester.

402. Jeder Priester musste nach Obigem von Aaron herstammen. Da von Aarons vier Söhnen nur zwei, Eleazar und Ithamar Nachkommen hatten[d]), so waren sämmtliche Priester der folgenden Zeit Nachkommen Eleazars und Ithamars.

Die Würde des Hohen Priesters kam natürlich den Nachkommen des älteren Sohnes von Aaron, des Eleazar zu und wirklich sehen wir in dieser Würde folgende Eleazariden eintreten. Nach Eleazar selbst, welcher noch zur Zeit Mosis fungirte, folgte Pinchas (Phinees), dann Abisûa, Bukki und Uzzi in der Zeit der Richter.

Am Ende der Richterzeit dagegen finden wir Heli im Besitze der höchsten priesterlichen Würde, obwohl er der jüngern Linie angehörte, wie aus 1 Chron. 24, 6 hervorgeht, daher kam es, dass unter David zwei Rivalen: Sadok, aus der ältern eleazarischen Linie und Achimelech, der Enkel Helis und Sohn Abiathars, aus der Linie Ithamars sich gegenüber standen.

Josephus bemerkt (Antiq. l. VIII. c. I. §. 3), dass Heli

---

d) Die beiden Söhne Aarons, Nadab und Nabihu, starben auf die im Levit. K. X erzählte Weise.

der erste ithamarische Hohe Priester gewesen sei. Er zählt an der nämlichen Stelle diejenigen Nachkommen Eleazars auf, welche als gewöhnliche Priester (*ἰδιωτεύσαντες*) zu leben genöthigt waren, während die Ithamariden oben an standen.

Welche Vorgänge den Uebergang des Primates auf das Haus Ithamar veranlassten, wissen wir nicht mehr. Die Samariter klagen Heli der ehrgeizigen Anmassung an[e]), freilich mit der fingirten Angabe, Heli hätte das Zelt in Silo gebaut, während der ächte Gottesdienst unter den Nachkommen des Abisûa auf Garizim fortgedauert hätte.

403. Aus den biblischen Berichten sehen wir, dass die Angabe des Josephus von dem Privatstande der Nachkommen Eleazars mit Behutsamkeit aufgenommen werden muss; denn wir finden zur Zeit Davids neben Abiathar aus der Familie Ithamars, den Sadok aus der ältern Linie, als Hohen Priester.

Diese Rivalität von zwei Trägern der höchsten Würde durfte nicht fortbestehen. David zögerte wohl desshalb, der ältern Linie ihr Recht herzustellen, weil Abiathar, der Enkel Heli's, ihm persönlich ganz ergeben war, wie denn auch schon Achimelech[317]) David bei seiner Flucht vor Saul freundlich unterstützt hatte.

Als Salomo den Thron Davids einnahm, eilte er, den Primat der jüngern Linie zu unterdrücken, da Abiathar sich zu Adonia geschlagen hatte (1 Kön. 1, 7. 25. 2, 26 f.), während Sadok (1 K. 1, 8 ff.) von vornherein sich ausschliesslich für Salomo erklärte. Für letztern war die Zurückdrängung Abiathars um so leichter, da diesem der Primogeniturtitel fehlte und die drohende Weissagung in der Zeit Samuels seinem Hause den nahen Sturz verkündet hatte (1 Sam. II, 27 ff.).

404. Von da an wissen wir mehrere Jahrhunderte hin-

---

e) Abulfathi Annales Samaritani ed. Vilmar. Gotha 1865. p. 42.

317) 1 Sam. 21, 1. Saul liess diesen Hohen Priester in Nob mit fünfundachtzig andern Priestern durch Doez tödten. 1 Sam. 22, 9.

durch von keiner Veränderung der Nachfolge mehr; alle folgenden Hohen Priester bis über das babylonische Exil hinaus, waren Nachkommen jenes Sadok, welcher unter Salomo von der hohen Würde Besitz genommen hatte.[a])

Der erste Hohe Priester nach dem Exile ist Jesus (Josue Sohn des Josedek), von welchem Esras (III. 8 ff.), Nehemias (XII. 22.) und die gleichzeitigen Propheten Aggaeus (I. 12. II. 3. 5.) und Zacharias (III. 1. 3. 6. VI. 11.) sprechen.

Ihm folgt sein Sohn Jojakim (Josephus, Antiq. XI. 5. 1. Nehem. XII. 10.). Bekannter ist dessen Sohn Eliaschib (Nehem. XII. 10. III. 1. XIII. 28. Vgl. Josephus, Ant. XI. c. 7. §. 1.). Jojada wird Nehem. XII. 22. nach Eliaschib vor Johanan genannt. Johanan (Nehem. XII. 22.), bei Josephus (Ant. XI. 7. §. 1.) *Ἰωάννης*, lebte zur Zeit des Bagoses. Salianus giebt ihm 39 Jahre von 403 v. Chr. bis 365, mit welchem Jahre Jaddua eintritt. Dieser ist der letzte von jenen, die bei Nehemias (XII. 22.) genannt werden. Salianus giebt ihm 40 Jahre von 365 bis 323 v. Chr. Josephus erzählt (Ant. VI. c. 7. §. 2) wie der Bruder des Jaddua, Manasses, Nicaso, die Tochter des persischen Statthalters in Samaria zur Ehe genommen habe, womit Nehemias (XIII. 28.) zu vergleichen ist. Es folgt Onias I.[b]) (nach Salianus 24 Jahre bis 299 v. Chr.), dann Simon I.

405. Dieser Simon wird von Mehrern, unter andern von Salianus, für identisch mit dem von Sirach (50, 1—4) gerühmten Hohen Priester gleichen Namens gehalten.[c])

So kurz bei Josephus, Antiq. l. XII. c. 3. §. 3 der erste Simeon besprochen ist, so stimmt doch das Lob, dass er für

---

a) Vgl. Seldenus, de successione in Pontificatu Ebraeorum. p. 135.

b) Hebräisch חוֹנִיו, nicht חוֹנְיו, wie Ewald liest. Es ist Abkürzung für נחוניה.

c) Ewald (Gesch. Isr. IV. S. 310) will aus dem Simon bei Sirach Simon II machen, dem er die Zeit von 219—199 anweist; doch meint er, man könne auch den ersten Simon bei Sirach finden.

das Volk gut gesinnt war, mit Sirach überein. Auf Simeon den Gerechten [d]) hätte sein Sohn Onias II. folgen sollen; da dieser aber ein Kind war, so folgte Eleazar, der Bruder Simeons zur Zeit von Ptolemäus Philad. (Ant. XII. c. II. §. 5.) Auf ihn kam dessen Oheim (*θεῖος*) Manasses, dem Salianus 10 Jahre giebt (Ant. XII. c. 4. §. 1) und jetzt erst Onias II., der Sohn von Simeon I. — Diesem folgte Simeon II., dann Onias III. und endlich dessen Bruder Jason oder Jesus, unter welchem die Wirren der makkabäischen Periode begannen. Jason wurde von dem Eindringling Menelaus verdrängt (Ant. XII. 5. 1.). Nach 2 Maccab. IV. 23 ff. wäre dieser Menelaus gar nicht aus dem Stamme Levi's, sondern ein Benjamite gewesen. Dasselbe gilt natürlich von Lysimachus, dem Bruder des Menelaus, der im Jahre 172 zur Vergeudung der Tempelgüter die Hand bot. Der darauf eintretende Alcimus oder Eljakun war zwar Priester, aber nicht zum Hohenpriesterthum berechtigt.

Mit den Hasmonären (חשמונאים) wurde insoferne die rechtmässige Succession wieder hergestellt, als Mattathias, der Vater von Judas, Jonathan und Simeon, aus dem Geschlechte Jojaribs war. (*Τῶν υἱῶν Ἰωαρίβ*, 1 M. II. 1.) Diese Familie nahm unter den von David aufgestellten Priesterfamilien den ersten Rang ein (1 Chron. 24, 7.); doch konnte sie offenbar nur durch die Verdienste des Judas Makkabäus und seiner Brüder den Stuhl Aarons einnehmen, welcher nach dem Gesetze der Stammerbfolge einem Nachkommen Sadoks gebührt hätte. [318])

406. Eine neue und die letzte Reihe begann, als Herodes nach dem Tode des letzten Hasmonäers, Antigonus, Sohn des

---

d) Vgl. Ant. XII. 4. 1.

318) Vgl. die Dissertation von Mich. Jos. Krüger, de Sacerdotum apud Judaeos Nobilitate. Brunsbergae 1860. p. 14.

Aristobul, einen Priester aus einer wenig bekannten Familie, einen gewissen Hananael, zu dieser Würde erhob.

Allerdings musste dieser Neuling wieder zurücktreten, als in dem jugendlichen Aristobul III., Sohn von Alexander und Enkel von Aristobul II., nochmals ein Hasmonäer eintrat, allein dessen Function dauerte kaum ein Jahr. Herodes liess diesen letzten Hasmonäer erdrosseln und sorgte principiell dafür, dass die höchste priesterliche Würde auf Aaroniden zweiten Ranges überginge, damit nicht der Glanz der Abkunft vom vollkommen berechtigten Priestergeschlechte, vereint mit der hohen Würde, ihm eine Machtconcurrenz bilden möchte.[a])

So kam es, dass von nun an bis zur Zerstörung des Tempels, in einem Zeitraum von etwa 60 Jahren, 26 Hohe Priester auf einander folgten[319]); gerade so viele, als nach Aaron bis zur Zerstörung des ersten Tempels in etwa 850 Jahren gezählt werden. Sehr rasch war der Wechsel gerade um die Zeit, da Christus in Palästina lehrte und wirkte. Der sechste seit dem genannten Hananael war Ananus, Sohn des Seth (*Ἄνανος ὁ Σήθ*, Jos. Ant. XVIII. 2. 1.). Der Statthalter von Syrien, Quirinus (*Κυρήνιος*), setzte diesen Hohen Priester ein, nachdem dem Joazar das Amt abgenommen worden war. Josephus giebt genau das Jahr an: „im 37. Jahr nach der Schlacht bei Aktium", also im Jahre 4 oder 5 nach Christus. Seine Amtsführung dauerte für jene Zeiten lange; erst unter Kaiser Tiberius wurde er vom fünften Prokurator Judäa's, Annius Rufus Valerius Gratus, seines Amtes entsetzt. An seine Stelle trat Ismael, Sohn des Phabi (*τοῦ Φαβί*, Jos. Ant. XVIII. 2. 2.). Dieser behielt sein Amt nur kurze Zeit; der eben genannte Prokurator setzte ihn ab und für ihn einen

a) Krüger l. c.

319) Ein gutes Verzeichniss derselben mit Erläuterungen giebt Smits (lib. Levit. t. I. p. 188—197) nach Seldenus, de successione in Pontificatum. l. I. c. XI. p. 172 ff.

Sohn des genannten Ananus ein, den Eleazar (das.). Der Prokurator bezog wahrscheinlich vom neuen Inhaber des Stuhles Aarons eine bedeutende Taxe; jedenfalls gab er schon nach einem Jahre das Amt dem Simon, dem Sohn des Kamith. Und wieder nach einem Jahre folgte Joseph mit dem Beinamen Kajaphas. Jerusalem sah also im Zeitraum von ungefähr drei Jahren fünf Hohe Priester. Die Stelle des Josephus über den letzten Wechsel ist für die Erklärung des Evangeliums von Wichtigkeit, wir setzen sie darum ganz hieher. *Οὐ πλέον καὶ τῷδε* (sc. *Σίμωνι τῷ Καμίθου*) *ἐνιαυτοῦ τὴν τιμὴν ἔχοντι διεγένετο χρόνος, καὶ Ἰώσηπος, ὁ καὶ Καϊάφας, διάδοχος ἦν αὐτῷ. Καὶ Γράτος μὲν ταῦτα πράξας εἰς Ῥώμην ἐπαναχωρεῖ, ἕνδεκα ἔτη διατρίψας ἐν Ἰουδαίᾳ; Πόντιος δὲ Πιλάτος διάδοχος αὐτῷ ἧκεν.* Die Ankunft des Pilatus in Judäa fällt in's Jahr Chr. 26 oder 27[a]); dieser Prokurator nahm keine Veränderung im Hohenpriesteramte vor. Erst Vitellius setzte den Joseph Caiaphas ab und den Jonathan, einen Sohn des Ananus, ein. (Jos. XVIII. C. 4. 3.) Da Pilatus im Jahre 36 nach Rom abging[b]), so wird der Wechsel des Priesterthums im Jahre 37 vor sich gegangen sein. Josephus Caiaphas war also etwa zehn Jahre lang im Amte und sass namentlich zu jener Zeit auf dem Stuhle Aarons, die durch das öffentliche Leben Christi ausgezeichnet ist. Dass dieser Josephus der Schwiegersohn des Ananus war, in welchem wir den Annas des Evangeliums erkennen, sagt Josephus nicht ausdrücklich. Dass aber Annas auch nach seiner Amtsenthebung ein sehr einflussreicher Mann war, sieht man aus dem Berichte des Josephus deutlich; denn dieser sagt uns, dass Val. Gratus einen Sohn des Annas (den Eleazar), und Vitellius einen andern (den Jonathan) zur höchsten Würde befördert habe. Man kann sich daher nicht wundern[320]), dass bei so

a) Gerlach, die Röm. Statthalter. S. 54.

b) Gerlach, S. 62.

320) Dr. Grünebaum hebt mit Unrecht als einen Irrthum des

wichtigen Verhandlungen, wie die gegen Jesus war, der alte Annas oder Ananus zu Rathe gehalten wurde.

407. Zur Entwürdigung des Hohenpriesteramtes trug nicht bloss Herodes und die folgende Römerherrschaft bei, sie lag in der Auflösung des göttlichen Bundes. Als Matthias III., Sohn des Theophilus, nach der Vertreibung von Jesus IV., Sohn Gamaliels, durch Agrippa II. zum Hohen Priester erhoben war, stellte eine Partei in Phannias dem Sohne Samuels aus Aphtha einen Gegenpriester auf. Josephus kann seine Entrüstung nicht genug darüber ausdrücken, dass man einen unwissenden Bauersmann, wie zur Verhöhnung der höchsten Würde auf den Stuhl Aarons gesetzt habe. (Bell. IV. C. III. §. 6 ff.) Das von ihm Berichtete wird durch Siphra (bei Ugolino XIV. p. 1414) ergänzt. Hier heisst es: „Man sagt von Pinchas (פנחס) aus Chabta (איש חבתה), dass das Loos über ihn fiel, dass er Hoher Priester sei. Es gingen die Rentmeister und Schatzbeamten hin und fanden ihn mit Steinbrechen beschäftigt. Da füllten sie ihm seine Steingrube mit Golddenaren aus.“ [321])

Die Abstammung dieser letzten Hohen Priester ist dunkel,

---

evangelischen Berichtes hervor, dass bei der Verurtheilung Jesu zwei Hohe Priester erscheinen (S. 157). Der Evangelist belehrt uns deutlich darüber, dass Kaiphas der eigentliche Hohe Priester war. — Dass dem Beinamen *καϊάφας* das bekannte kepha (כֵּיפָא) „Stein, Fels“ zu Grunde liege, ist nicht leicht annehmbar, da dieses Wort *κηφᾶς* geschrieben wird. Möglicher Weise war das arabische قَائِف, qui novit vestigia et indicia rerum, physiognomus, in Palästina gebräuchlich. Wenn der Name der Essener mit سَائِح „Anachoret, Einsiedler, Ascet“ zusammenhängt, ist das Eindringen arabischer Ausdrücke in jener Zeit gesichert.

321) In Pesiqta sotarta ed. Venet. 1546. f. 9. col. 3. wird Ismael, Sohn des Elischama, als Hoher Priester zur Zeit des Vespasian genannt. ר' ישמעאל בן אלישמע כהן גדול שהיה בבית שני בימי אספסיאנוס קיסר.

wir wissen von keinem einzigen die Genealogie. Man wird noch immer von ihnen mit Seldenus (p. 172) sagen müssen: „Extinctis ab Herode sub Octavio Caesare, ita Hasmonaeis, desiit omnino in successione Pontificali, aut juris perpetui aut haereditarii seu sanguinis legitima haberi ratio; pro arbitrio sive Principum Romanorum sive Regum seu Ethnarcharum praesidumque, quos ipsi Judaeis praefecerant, sive multitudinis tumultuantis (veluti Zelotarum) Pontificibus, qui sequuti sunt, constitutis summotisque."

Dass in dieser Zeit irgendwie die Herkunft von Zadok wäre berücksichtigt oder betont worden, ist durch kein Zeugniss des Alterthums zu erweisen. Selbst bei den Hasmonäern wird nirgends die Herkunft von Zadok hervorgehoben. Es war daher kein glücklicher Einfall eines sonst gelehrten jüdischen Schriftstellers, die Sadducäer als die priesterlichen Nachkommen Zadoks aufzufassen.[322])

IV. Die erste Priesterweihe durch Moses. Das heilige Salböl.

408. Die erste Einführung der einfachen Leviten in ihr Amt bestand darin, dass sie sich selbst und ihre Kleider wuschen (Num. VIII. 7. 21.), alle Haare am Leibe abschoren (8), einen jungen Stier mit Mincha als Brand- und einen zweiten als Sündopfer darbrachten. Voran wurden sie mit Entsündigungswasser (מֵי חַטָּאת, das. V. 7) besprengt. Ob darunter das aus der Asche der rothen Kuh (Num. 19.) be-

322) Dr. Abr. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel. Breslau 1857. S. 20 ff. — Dass die mannigfaltigsten Verbindungen, in welchen Zedek, Zaddik in der Bibel vorkommt, beigezogen wurden, um die Zadokiten-Hypothese ansehnlich auszustatten, eröffnete der scharfsinnigen Combination ein weites Feld, konnte aber den Mangel an historischer Begründung nicht ersetzen. — Wenn man aus den Sadducäern nicht Zaudiks machen will, so muss man den Alten glauben, dass ihr Name von einem Schüler des Antigonos von Soco sich herschreibt. Sie sind und bleiben die Rationalisten der letzten Tage Israels.

reitete, oder ein eigenes Weihwasser zu verstehen sei, wurde bezweifelt. (Philippson.) Bonfrère (zu Num. 8, 7.) versteht unter dieser Aqua lustrationis dasselbe, wie Num. 19. Wir stimmen ihm bei, da von einer andern Art von Weihwasser keine Spur zu finden ist. Der ins Heiligthum eingeführte Levit muss vom Contacte mit wirklichen Leichen und dem moralischen Tode des Welttreibens gereinigt werden.

Indem die erste Einführung der Leviten in ihren Beruf von einfachern Ceremonien begleitet war, als jene der Priester, begreift man, dass die Leviten leichter ihre Heiligung ceremoniell erneuerten, als die Priester, was theilweise[a]) die seltsame Aeusserung des Chronisten (2 Chron. 29, 34.) erklärt: Levitae quippe faciliori ritu sanctificantur quam sacerdotes.

Die erste Einweihung der Priester hatte mit jener der Leviten das gemein, dass der Bekleidung eine leibliche Reinigung voranging und der Darbringung von Opfern eine Salbung folgte. (Exod. 29, 1 ff. 40, 12 ff. Levit. 8, 1 ff.)

Ganz gleich scheint nur die Waschung gewesen zu sein. Von einer Besprengung mit Entsündigungswasser ist hier nicht die Rede. Die Opfer waren hier complicirter (s. oben die Darstellung der vier Hauptgattungen der blutigen Opfer). Die Bekleidung mit den priesterlichen Gewändern war durch die Zahl und Form von diesen (s. unten) näher bestimmt.

409. Bei der Salbung der Priester, wie der heiligen Geräthe musste ein Chrisma angewendet werden, welches Moses nach einer göttlichen Vorschrift (Exod. 30, 23 ff.) bereiten liess. Es sollte eine nach den Regeln der Pharmacie (מַעֲשֵׂה רֹקֵחַ) bereitete Mischung aus Oel mit vier würzigen Ingredienzien sein, deren Gewichtsverhältniss genau bezeichnet ist. Diese vier Parfüme werden (l. c. Vers 23) בְּשָׂמִים רֹאשׁ genannt, was soviel heisst, als aromata praecipua. Die einzelnen

---

a) Nach dem Original und der LXX. (προθύμως) waren die Leviten bereitwilliger (יִשְׁרֵי לֵב), sich heiligen zu lassen, als die Priester.

Gewürze und Wohlgerüche sind im Wesentlichen schon bei dem Opfer der Räucherung erklärt worden. Es sind folgende: 1) מָר דְּרוֹר, was die Vulgata mit Herabbeziehung des ראשׁ durch „prima myrrha et electa“ giebt. Es heisst nach der gewöhnlichen Bedeutung von דְּרוֹר „Myrrhe der Freiheit“, was verschieden ausgelegt wurde (s. Smits zu Exod. XXX. S. 207). Die beste Deutung ist die, wonach eine freifliessende, von selbst träufelnde, also die vorzüglichste Myrrhe durch „myrrha libertatis“ bezeichnet würde. Neuere legen den Begriff des „Freifliessens“ unmittelbar in דְּרוֹר, indem sie an das Arabische erinnern.[b]) 2) קִנְּמָן בֶּשֶׂם „Zimmet des Duftes“ Cinnamomum odoriferum, worüber Scacchus (myrothecium l. II. c. 9.) handelt, welcher, wie Smits hervorhebt, vor der Verwechselung dieses Aroma mit der Canella die italienischen Apotheker warnt, welche mitunter für ächten Zimmet genommen wird. (S. Oken, III. p. 1431. Canella, Gewürzdruten.) Es ist Laurus cinnamomum (vgl. oben bei dem Rauchopfer). 3) קְנֵה בֹשֶׂם, Calamus aromaticus. Nach Oken (III. S. 399) wahrscheinlich Andropogon nardus. Andere nehmen die Wurzel von Acorus calamus, oder Cyperus perferus an. Isidorus, Etymol. l. XVIII. c. 17. (bei Smits zu Exod. XXX. S. 211) beschreibt dieses Aroma so: Calamus aromaticus a similitudine calami usualis vocatur. Gignitur in India, multis nodis geniculatus, fulvus, fragrans suavitate spiritus: qui cum frangitur in multas fit partes scissilis, simulans gustucasiam, cum levi acrimonia remordente. 4) קִדָּה. Nach LXX. ist das eine Irisart (*ἶρις*). Die Alten kannten ein *ἴρινον μύρον*. Ob die Iris florentina mit ihrem Veilchengeruch oder die prächtige Iris susiana damit gemeint sei (Oken III. S. 537), wage ich nicht zu entscheiden. Die Vulgata identificirt קִדָּה mit Cassia

---

b) Darra (دَرَّ), donner du lait en abondance, dégoutter, ruisseler (sueur).

(קְצִיעָה) worüber bei dem Rauchopfer das Nöthige schon gesagt ist.[c])

Durch Mischung dieser Ingredienzien mit Oel entstand das heilige Salböl, oder der Chrysam. Mit diesem von Moses geweihten Chrysam wurden die Priester und die heiligen Geräthe gesalbt, nämlich das Zelt, die Bundeslade, der Schaubrotetisch, beide Altäre sammt Zubehör. Es blieb nach der rabbinischen Tradition noch genug übrig, um es an der Bundeslade in einem Gefässe aufzubewahren. Von diesem durch Moses selbst geweihten Chrysam wären ausser den Hohen Priestern auch die Könige gesalbt worden, bis auf Josias, der dieses Heiligthum, wie andere (unter Mitwirkung des Jeremias, s. 2 Makkab. II. 5.) geflüchtet habe.[d])

V. Weihung der spätern Priester.

410. Die Gelehrten sind darüber nicht einig, auf welche Art die spätern Priester in den Besitz ihrer Würde eingeführt wurden. Die Frage ist die, ob bei den spätern Priestern die blosse Bekleidung mit den heiligen Gewändern als Weihe gegolten habe, oder ob in jedem einzelnen Falle die Salbung wiederholt wurde. Calmet (Dictionn. hist. II. S. 219. 1722) spricht sich gegen die Wiederholung der Salbung aus, oder neigt sich doch zu der Ansicht Jener, welche selbst bei den Hohen Priestern nach Aaron keine neue Salbung annehmen. Der sorgfältige Smits[e]) unterscheidet mit Recht in dieser Frage vor allem den Hohen Priester vom gewöhnlichen. Ob die Söhne Aarons schon bei der ersten Einweihung von Aaron

---

c) Man vergleiche Scacchi, myrothecium, Smits in seinem Excurs zu Exod. XXX., Scheuchzer, Physica sacra von Donat. II. S. 362, Bähr, Symbolik. II. S. 168 ff.

d) Horajoth bab. f. 11. b. u. 12. a. Vgl. Krithuth f. 5. a.

e) S. Prolixius de S. Unguento Examen. Excurs zu Exod. XXX. p. 201—240. 1760.

selbst darin unterschieden wurden, dass über das Haupt des Letztern das heilige Oel ausgegossen wurde (s. Ps. 132, 2.), während die erstern nur damit besprengt worden wären (Exod. 29, 21. Levit. 8, 30.), wie Smits (S. 231 f.) will, mag dahin gestellt bleiben.

Später findet ein Unterschied sicher Anwendung, da wir nur von Hohen Priestern Beweise der wirklichen Salbung haben und die Wiederholung bei gewöhnlichen Priestern mit der Umständlichkeit der Ceremonie und der Kostbarkeit des heiligen Oeles nicht harmonirt. Abarbanel mag Recht haben, wenn er (bei Smits l. c. S. 233) sagt: Vulgares Sacerdotes ut sanctificarentur, solum in deserto inuncti sunt; minime vero filii eorum, qui secuti sunt: vi enim primae illius Unctionis, qua semel delibuti fuerant Patres, sanctitatem adepti sunt. Maimonides (kele ha mikdasch C. I. §. 7) geht hier voran und bemerkt, die Salbung sei bloss dem Hohen Priester, dem Feldpriester (vgl. Num. X. 9., 2 Chron. 3, 12. und unten im Abschnitte von den Rangstufen und Functionen der Priester) vorgenommen worden. Er fügt hinzu: „Auch jenen Priester, welcher eines Priesters Sohn ist, salbet man, wie geschrieben steht: Levit. VI. 15., und der Priester, der an seiner Stelle gesalbt ist u. s. w.“ Er will damit sagen, dass der neue Hohe Priester nicht nur dann gesalbt wurde, wenn er aus einer neuen Familie genommen wurde, sondern auch, wenn er seinem Vater im Amte folgte.

Einen bestimmten Fall der Salbung eines Hohen Priesters nach Aaron haben wir an Sadok (1 Paral. 29, 22.).[f]

Bemerkenswerth ist die weitere Angabe bei Maimonides, dass bei der Salbung (des Hohen Priesters) das Oel in Form eines X, also eines Kreuzes, aufgegossen wurde. (Das. §. 9.)

411. Wenn er ferner bemerkt, dass nach dem Exile im

f) Vgl Mischnah, Horajoth C. III. §. 1—4, wo gesalbte Priester vorausgesetzt werden.

zweiten Tempel keine Salbung am Hohen Priester mehr vorgenommen wurde und die Bekleidung mit den heiligen Gewändern als Einweihung gegolten habe (§. 8), so verdient er Glauben, da die Geschichte mit ihm übereinstimmt. Der hasmonäische Hohe Priester Jonathan begnügte sich damit, zu seiner Initiation am Laubhüttenfeste die priesterlichen Kleider anzuziehen. (1 Makk. X. 21. Josephus Ant. XIII. C. II. §. 3.) Als König Agrippa II. dem Jonathan, Sohn des Ananus, zum zweiten Mal die Hohenpriesterwürde anbot, dankte dieser mit den Worten (ἅπαξ δὲ ἐνδῦναι στολισμὸν ἱερὸν ἀρκοῦμαι, Antiq. XIX. c. VI. §. 4): Es genügt mir, das heilige Gewand einmal angezogen zu haben.

412. Natürlich ging der Bekleidung mit dem heiligen Gewande eine Waschung voran. (Exod. 29, 4. Cumque laveris patrem cum filiis aqua, indues Aaron u. s. f. Levit. VIII. 6. Cumque lavisset eos, vestivit pontificem.)

Es folgte die wirkliche Betheiligung am Opfer. (Cumque sanctificasset eos in vestitu suo Levit. VIII. 30. ... Statimque Aaron accedens ad altare immolavit vitulum pro peccato suo Levit. IX. 8. u. s. f.)

So erklärt sich der Ausdruck: „Die Hand von Einem füllen" (מִלֵּא יַד פ׳) für: „Einen zum Priester weihen"; s. Exod. 28, 41. 29, 9. Levit. 21, 10. Num. III. 3. Richt. 17, 5. (Vgl. Ezech. 43, 26., wo die Darbringung von Opfern für den neueintretenden Priester als das „Füllen seiner Hand" aufgefasst zu werden scheint.)

Jedenfalls ist die Bekleidung mit den heiligen Gewändern das Wesentlichste, was zur ceremoniellen Einführung in den Priesterdienst gefordert wird.

VI., Weitere körperliche und geistige Eigenschaften der Priester. Irregularitäten.

413. Nicht jeder Priester, der von Aaron abstammte, nicht jeder Levit, der sich als Nachkommen Levi's legitimiren konnte, durfte am Heiligthum fungiren und an den Opfermahl-

zeiten höhern Ranges theilnehmen. Gewisse körperliche und geistige Gebrechen machten den Priester dienstuntauglich und bildeten eine Art von Hindernissen, welche den Irregularitäten des kanonischen Rechtes als Vorbild, theilweise als Grundlage gedient haben. Die wesentlichen Bestimmungen hierüber finden sich Levit. XXI. 17 ff. Die Observanz hat die wenigen hier gegebenen Vorschriften, wonach Blinde, Lahme und andere Bresthafte vom Altare fern bleiben sollten, soweit ausgebildet, dass Seldenus nach rabbinischen Quellen 142 Fälle der körperlichen Irregularität aufstellen konnte.[g]) Diese Fälle vertheilen sich in drei Klassen: fünfzig Fehler sind der Art, dass sie ein Thier nach Levit. 22, 22 ff. untauglich zum Opfer machen würden; neunzig weitere Fälle kommen bei Opferthieren nicht in Betracht, machen aber den Priester dienstuntauglich. Zwei Fälle haben nur die Bedeutung der Hässlichkeit. So konnte einer der letzten Hasmonäer, Hyrkanus, nicht mehr als Hoher Priester fungiren, seitdem ihm während der parthischen Invasion Antigonus die Ohren hatte abschneiden lassen. (Josephus, Antiq. XIV. c. 13. §. 10. Hav. S. 725. Tauchn. III. p. 288. Vgl. p. 315.) Wir können mit Anwendung des kanonistischen Sprachgebrauches diese Fehler Irregularitas ex defectu corporis nennen.

Mit dem Defectus aetatis trifft die Regel zusammen, dass sowohl Priester, als Leviten ein gewisses Alter haben mussten, um dienstpflichtig und dienstfähig zu sein. Nach Num. 8, 24 ff. hatten die Leviten vom 25. bis 50. Jahre, nach Num. 4, 3 ff. vom 30. bis 50. Jahre zu dienen. Der Widerspruch hebt sich, wenn man fünf Probejahre annimmt. Für die Priester ist keine bestimmte Zeit vorgeschrieben, aus 2 Chron. 31, 17. schliesst man jedoch, dass für sie das 20. Jahr die Zeit des Eintrittes in den Dienst bezeichnete. (S. Siphra, bei

---

g) Seldenus de Successione in Pontificatum Ebraeorum. l. II. c. 5. p. 226 ff.

Ugolino t. XIV. p. 1419, wo das Alter von 20 Jahren für den Anfang der priesterlichen Functionen gefordert wird.)

414. Die Priester waren verheirathet, mussten aber bei ihrer Verehelichung gewisse Gesetze beobachten, deren Uebertretung die Ausschliessung zur Folge hatte. Kein Priester konnte eine nichtisraelitische Frau heirathen. War eine solche Ehe eingegangen, so blieb nur die Wahl, der Frau, oder der Priesterwürde zu entsagen. So war es mit Manasses, dem Bruder des Hohen Priesters Jaddua. Er ehelichte Nikaso (*Νικασώ*, Jos. Ant. XI. c. 7. §. 2). Da er sich von ihr nicht trennen wollte, wurde er ausgestossen (das. c. VIII. §. 1; vgl. Nehem. XIII. 28 f.). Ein Beispiel von Entlassung solcher Frauen führt Esra X. 18 ff. an. Auf einen theilweise entgegengesetzten Fall unter Esra weist Josephus hin (Ant. XI. c. V. §. 4).

Der Hohe Priester durfte nur eine israelitische Jungfrau von tadellosem Rufe heirathen. Pontifex, idest sacerdos maximus ... super cujus caput fusum est unctionis oleum et cujus manus in sacerdotio consecratae sunt ... virginem ducet uxorem u. s. w. Levit. XXI. 10. 13. (Vgl. Pesikta, Ugolino XVI. S. 192. Sifra Ugolino XIV. S. 1420.)

Während der Function im Tempel mussten alle Priester sich vom ehelichen Umgange ferne halten, also temporär das Cölibat beobachten. Das ergab sich aus der Stelle Levit. 22, 3 ff.

Uebrigens scheint es als Defekt betrachtet worden zu sein, wenn ein Priester keine Frau hatte. (Vgl. die Betrachtungen, welche hierüber der Sohar anstellt. I. S. 172. Sulzb. I. 378. 483. 400. III. 65. 105. Cremon. I. 137. Sulzb.) Nach der Mischnah (Joma I. 1.) hätte R. Juda sogar verlangt, dass dem Hohen Priester auf den Versöhnungstag eine zweite Frau angetraut werde, damit er ja nicht ohne Frau sei, wenn ihm seine Gemahlin plötzlich stürbe. Dieser Gedanke blieb indess ohne Ausführung. Doch erhielt sich der Grundsatz: Sacerdos qui non habet comparem suam, arcetur a cultu. (Sohar III. 275. Cremon.)

Während des liturgischen Dienstes im Tempel durften die Priester keinen Wein trinken. Levit. X. 8. Ezech. 44, 21.

Der Grund dieser Vorschrift ist einleuchtend; es sollte selbst der Argwohn ausgeschlossen werden, dass Trunkene an heiligen Handlungen Theil nähmen.

415. Mit den mosaischen Regeln über levitische Reinheit hing es zusammen, wenn dem Priester verboten war, an der Trauer beim Tode von Verwandten sich so zu betheiligen, wie Laien. Levit. X. 6 f. 21, 1. 5. (Die nähern rituellen Bestimmungen giebt Maimonides, hilcoth Ebel c. III.)

Es war natürlich, dass man den Priester und vor Allem den Hohen Priester ferne von jeder Art von Befleckung und Unreinheit sehen wollte. Obwohl daher gewisse Handwerke von den Priestern ausgeübt werden konnten, waren ihnen, oder doch dem Hohen Priester, einzelne verboten, z. B. das des Gerbers, Rasirers. (Maimonides, Melachim C. I. §. 6.)

In noch stärkerem Widerspruche mit der Würde des Priesters standen Verbrechen. Unter den Vergehen, welche für immer vom Priesterdienste ausschlossen, steht die Befleckung durch Götzendienst oben an. Ezechiel 44, 13. Menachoth C. XIII. §. 10. 2 Kön. 23, 9.

Nach der eben angeführten Stelle der Mischnah durfte ein Priester, der im ägyptischen Jehovatempel zu Leontopolis (im Hause des Onias, בֵּית חוֹנְיוֹ) fungirt hatte, in Jerusalem nicht mehr fungiren.

VII. Die Priesterkleidung.

416. Wie die Handlungen, welche an der heiligen Stätte vollzogen werden, sich von jenen des gewöhnlichen Lebens unterscheiden, so auch die Kleidung. Das Kleid ist bei allen gebildeten Völkern des Alterthums der Ausdruck der Würde des Amtes und des Geschäftes. Die ägyptischen Könige sind an ihrer Kleidung, namentlich der Tiara, auf den Sculpturen

ebenso kenntlich, wie die assyrischen und persischen. Ebenso die Priester. Es mag sein, dass die Gewandung der ägyptischen Priester derjenigen der aaronischen Priester theilweise als Vorbild diente. Indess ist die liturgische Anordnung im Ganzen und Einzelnen bei den Hebräern so eigenthümlich, dass kein aaronischer Priester mit einem auswärtigen verwechselt werden konnte.

Das mosaische Gesetz hat diesen Theil der Liturgik sehr genau behandelt; in der spätern Zeit wird Einiges verändert worden sein. Jedenfalls dienen aber die spätern Notizen zur Ergänzung des Materials. Dieses ist mit grosser Ausdauer und ungewöhnlicher Gelehrsamkeit von dem holländischen Theologen Joh. Braun zu einer voluminösen Monographie verarbeitet worden: Vestitus sacerdotum Hebraeorum (Amsterdam 1701. 2 Bde. in 4.). Smits (Prolegomena in Exod. t. II. 1760) hat in seiner Abhandlung über die priesterlichen Gewänder im Ganzen die Resultate von Brauns Forschungen angenommen, doch auch manches Neue hinzugefügt. Man möchte glauben, nach solchen Vorarbeiten über einen verhältnissmässig deutlichen und nicht sehr umfassenden Gegenstand der Archäologie könnte uns nichts übrig bleiben, als die weitläufige Auseinandersetzung der Vorgänger in gedrängter Kürze zusammenzufassen, und wirklich lässt sich theilweise nichts Besseres thun. Allein in einigen Fragen fehlten noch vor hundert Jahren, zur Zeit von Smits, die Mittel zu einer sichern Entscheidung, so in der Frage über den Stoff der Priestergewänder.

417. Die heilige Schrift giebt den Stoff der bedeutendsten Stücke der Priesterkleidung an. Das Ephod und der Kopfbund des Hohen Priesters war von gezwirntem Schêsch (שֵׁשׁ מָשְׁזָר, Exod. 28, 6. 8. 15. 39.). Von gleichem Stoffe war die Tunika des Hohen Priesters (das. Vers 39). Aus der allgemeinen Bemerkung über Farbe und Stoff der Priesterkleider (Exod. 28, 5.) muss man schliessen, dass alle heiligen

Gewänder von Schêsch waren. Nur bei den Hüftkleidern kommt eine andere Bezeichnung vor, sie waren von Bad (Exod. 28, 42.). Es fragt sich nun, was wir unter Schêsch und Bad zu verstehen haben, oder näher, ob Schêsch ein Baumwollenzeug, Bad ein Linnenzeug sei, oder umgekehrt; oder ob beide Ausdrücke Baumwolle, oder beide Linnen bedeuten? Smits hat diese Frage mit grosser Lebhaftigkeit behandelt. Er vertritt die Meinung, dass die ganze Priesterkleidung von Linnen war; er bezeichnet die Gegner seiner Ansicht, welche den Priestern baumwollene Feierkleider geben, als Gossipistae (von gossipium, Baumwolle; Prolegomena in Exod. II. p. 83). Alles kommt darauf an, was wir unter Schêsch zu verstehen haben. Bei den alten Uebersetzern herrscht nahezu vollständige Uebereinstimmung in der Uebertragung von Schêsch, es ist ihnen Byssus. (LXX. *Βύσσος*, Peschito, בוצא. Ebenso Onkelos. Auch die Vulgata giebt Schêsch wiederholt mit Byssus.) Nun fragt sich aber: was für einen Stoff haben die Alten mit Byssus bezeichnet? Das Wort stammt wahrscheinlich aus dem Semitischen[h]) und heisst: Weisszeug, wie Schêsch[i]), so dass beide Ausdrücke möglicher Weise von verschiedenen Stoffen mit weisser Farbe gebraucht werden konnten. Indessen hat eine solche generelle Anwendung des Ausdruckes im wirklichen Sprachgebrauche wohl nie bestanden. Man wird sich für einen bestimmten Stoff entscheiden müssen. Da nun die Vulgata bei den Tuniken der Priester das Wort „linnen" eingeschoben hat (Porro filiis Aaron tunicas lineas parabis, Ex. 28, 40.), so glaubte Smits, sich für linnene Priesterkleider aussprechen und den Byssus der Alten für identisch mit Linnenzeug erklären zu müssen. Es kam ihm ein Vorgang zu statten, den Josephus aus der letzten Zeit des zweiten Tempels

---

h) Im Arabischen أَبْيَضُ „weiss", daher בֵּיצָה das „Ei", eigentlich das „Weisse".

i) שַׁיִשׁ, Alabaster.

erzählt. Die levitischen Tempelmusiker wollten in ihrer Kleidung nicht hinter den Priestern zurückstehen; sie verlangten, dass sie linnene Gewande tragen dürften, wie die Priester. Durch die Verwendung von Agrippa II. wurde ihrem Verlangen entsprochen.[323])

418. Trotzdem wird man nicht davon abgehen können, dass Byssus gleichbedeutend mit Stoffen von Baumwolle sei. Rosellini[a]) hat dieses auf einleuchtende Art gezeigt. Die noch erhaltenen Mumien der Aegyptier sind nämlich in Baumwolle gehüllt; nun sagt aber Herodot, der recht gut wusste, was Leinenzeug sei, und hiefür das eigene Wort anwendet (II. 126. V. 290.), die Leichen der Aegyptier würden in Byssus eingewickelt (II. 119.).

Byssus ist also Baumwollenzeug und von diesem Stoffe war die ganze Kleidung des gewöhnlichen und des Hohen Priesters. Eine Ausnahme bildete vielleicht das Hüftkleid, welches wohl von Linnen war. Josephus wenigstens fasste bei diesem Kleidungsstücke den Sinn von Bad (בד) so.[b]) Dass Ezechiel die Priester künftig in linnenen Kleidern fungiren sieht, ist übrigens bemerkenswerth; jedenfalls heisst Pischteh (פשתה) „Flachs, Linnen“. (Ezech. 44, 17 ff.) Aber wir sehen aus der Mischnah, dass der Stoff der Feiergewande des Hohen Priesters in der letzten Zeit Kotton war, denn nur von diesem kann man Pelusisches Weisszeug und „indisches Sindon“ verstehen, soviel auch Braun hiegegen eingewendet

---

323) Jos. Ant. XX. 9. 6. *Ὁ γὰρ βασιλεὺς μετὰ γνώμης τῶν εἰς τὸ συνέδριον ἐποιχομένων συνεχώρησε τοῖς ὑμνῳδοῖς, ἀποθεμένους τὴν προτέραν ἐσθῆτα φορεῖν λινῆν, οἵαν ἠθέλησαν.* Vielleicht wollten die Leviten wenigstens den ägyptischen Priestern gleichstehen, welche nach Dion. Halic. (2, 120.) linnene Kleider trugen. (Rosell. I. 355.)

a) Monum. stor. (civ.) I. 341. 351.

b) Bell. V. 5. 7. *λινοῦ τε ὑποδύτην ἔνδοθεν λαμβάνων.* Da indess בד an mehreren Stellen für בוץ steht, ist es sicherer, auch hier Baumwolle anzunehmen.

hat. Rosellini hat den Sieg der „Gossipisten“, zu welchen in älterer Zeit Calmet und Bonfrère gehörten, entschieden.[c])

419. Die Kleidung A) des gewöhnlichen Priesters umfasste vier Stücke.

1) Femoralia, מִכְנָסַיִם (Exod. 28, 42. 39, 28.). Josephus (Antiq. III. c. VII. §. 1) beschreibt dieses Kleid so: *Πρῶτον μὲν περιτίθεται τὸν μαναχασὴν* (für *μαχανασὴν*) *λεγόμενον, βούλεται δὲ συνακτῆρα μὲν δηλοῦν, διάζωμα δ'ἐστὶ περὶ τὰ αἰδοῖα ῥαπτὸν ἐκ βύσσου κλωστῆς εἰργασμένον, ἐμβαινόντων εἰς αὐτὸ τῶν ποδῶν ὡσπερεὶ ἀναξυρίδας, ἀποτέμνεται δὲ ὑπὲρ ἥμισυ, καὶ τελευτῆσαν ἄχρι τῆς λαγόνος περὶ αὐτὴν ἀποσφίγγεται.* Es war also ein kurzes, um die Weichen zusammengeschnürtes Kleid von Byssus[d]), das bis an die Schenkel reichte und den Zweck hatte, jede Art von Unanständigkeit, namentlich für den Fall auszuschliessen, dass einzelne Priester oben auf dem Altar oder anderwärts über den Stufen sich bücken mussten.

Das Gesetz fordert solche Bedeckung bei den Priestern: ne iniquitatis rei moriantur. (Exod. 28, 43.) Der mosaische Cult bildete schon hiemit einen strengen Gegensatz gegen das Heidenthum, welches vielfältig die Schamlosigkeit sanctionirte.[e])

420. 2) Das zweite priesterliche Gewand war die Alba;

---

c) Vgl. die ausführlichen, von Gelehrsamkeit überströmenden Untersuchungen von Braun (de vestitu sacerdotum, S. 100 ff.). Das Resultat ist nach Obigem zu berichtigen. Ueber den Byssus der Alten schrieb Forster (1776, Berlin). Wir bemerken noch, dass Saadia das Wort schêsch durch عشر giebt, was bei Walton عُشَر lautet. Es wird vielmehr عُشَر zu schreiben sein und eine Art von Baumwolle bedeuten, wahrscheinlich Calotropis gigantea (Oken III. 1029).

d) Dass Josephus gerade hier Byssus als Stoff des Kleides angiebt, beweist, dass die oben, unter b angeführte Angabe von ihm nicht zuverlässig ist.

e) Vgl. über die Luperci und Aehnliches Braun, de vestitu. S. 5 ff.

so können wir das lange weisse Kleid nennen, welches in der Schrift כתנת heisst.

Das war jedenfalls ein langes, bis auf die Knöchel reichendes Gewand mit Aermeln. Es musste gewebt (מַעֲשֵׂה אֹרֵג, Exod. 39, 27.) sein, d. h. nicht wie das Hüftkleid aus verschiedenen Stücken zusammengenäht. Dass die Alten die Kunst verstanden, ganze weite Kleider, sammt Aermeln, die aber kurz und weit sein mussten, zu weben, hat Braun ausführlich nachgewiesen. (De vestitu sacerdotum, p. 319 ff.) Er hat sogar einen Webstuhl in Kupfer stechen lassen, um die zu solchen Webereien nöthige Vorrichtung zu veranschaulichen. Auch das Meîl des Hohen Priesters, und dieses ganz vorzüglich, war ohne Naht, ganz gewebt.

Die Untersuchung des trefflichen Braun hat unter Anderem auch Licht auf die Bemerkung des Evangelisten Johannes (19, 23.) geworfen, wonach der Rock (*χιτών*), welchen Christus auf dem Gange zum Calvarienberg trug, ein ungenähter war (*ἦν δὲ ὁ χιτὼν ἄῤῥαφος*).[324])

Der Stoff dieses Kleides war Byssus (Exod. 28, 39. 39, 27. שֵׁשׁ. Levit. 16, 4. בַּד). Es wird wiederholt hervorgehoben, dass das Gewebe nicht glatt, sondern תַּשְׁבֵּץ sein solle (Exod. 28, 4. 39.). Darunter ist (nach Braun l. c. S. 368 ff.) ein gewürfeltes Gewebe zu verstehen. Die Vestes tesselatae waren auch anderwärts bekannt und bildeten einen Theil des orientalischen Kaiserschmuckes (das. S. 372).[a])

421. 3) Am Gürtel erkannte man im Alterthum theil-

---

324) Vgl. hierüber die bei Gelegenheit der Ausstellung des heiligen Rockes in Trier im Jahre 1844 und von da an erschienenen Schriften, namentlich von Görres, Marx und Clemens. — Da übrigens der Trierer heilige Rock purpurgefärbter Linnen (oder Byssus) ist, so muss er mit dem Meîl verglichen werden.

a) Aus der Etymologie von שָׁבַץ bringt man nur den Begriff von „Ineinanderflechten, verschlingen" heraus.

weise den Rang von Beamten. (S. Isai. XXII. 21.) Jener der Priester wurde mit dem arischen Worte אַבְנֵט bezeichnet.[325]) Exod. 28, 39. Nach derselben Stelle musste dieser Gürtel gestickt (מַעֲשֵׂה רֹקֵם, *ἔργον ποικιλτοῦ*, opere plumarii vulg.) sein. Nach Josephus (Arch. l. III. c. 7. §. 2) war dieser Gurt vier Zoll breit und hohl gewebt, so dass er der abgestreiften Haut einer Schlange glich. Es waren auf weissem Grunde karmosin- und purpurrothe, dann hyacinthblaue Blumen eingestickt. Nach den Rabbinen (Joma C. VII. Jerus. f. 44. col. 2.; vgl. Braun, p. 481) hatte er eine Länge von 32 Ellen. Nach Josephus (l. c.) fielen die Enden bis auf die Knöchel hinab. Bei den liturgischen Dienstverrichtungen wurde ein Ende — oder die beiden Enden — über die linke Schulter zurückgeschlagen. Dann bildete er eine Stola von der Art, wie sie nach Anordnung der kirchlichen Liturgie theilweise von den Diakonen getragen wird.[a]) Es liegt die Vermuthung nahe, dass aus dem Gürtel der mosaischen Liturgie Gürtel und Stola der kirchlichen Liturgie entstanden ist.

422. 4) Die Kopfbedeckung des gewöhnlichen Priesters wird מִגְבָּעָה genannt (Exod. 39, 28.), während die Tiara des Hohen Priesters מִצְנֶפֶת heisst. Wenn daher Josephus Arch. III. c. 7. §. 3 das Birret der Priester beschreibt, und anmerkt, dass es *μασναεμφθής* heisse, so entsteht einiges Bedenken, ob er nicht beide Arten von Kopfbedeckung verwechselt habe. Die Etymologie weist auf Hügel (גִּבְעָה) oder

---

325) Vgl. Bopp, Glossar. Sanscr. 1847. p. 237; Justi, Handbuch der Zendsprache. S. 209. — Die hebräischen Bezeichnungen sind: חגור, הגורה, אזור, מזיח. Josephus (arch. III. 7, 2.) sagt, dass man zu seiner Zeit diesen Priestergürtel *ἐμίαν* genannt habe: *ἡμεῖς δὲ παρὰ Βαβυλωνίων μεμαθηκότες ἐμίαν αὐτὴν καλοῦμεν*. Es ist das noch im Neupersischen (s. Vullers, II. S. 1475) gewöhnliche Wort hemjân, هميان, das auch in's Syrische überging.

a) Stola diaconalis aptanda et gestanda est a diaconis ab humero sinistro pendens sub dextrum. Ferraris pr. bibl. s. v. Stola.

Kelche (גְּבִיעַ)[b]) hin; man kann aber daraus keinen bestimmten Schluss ziehen. Nach der übrigens schwerverständlichen Beschreibung des Josephus haben wir jedenfalls an eine Art von Kappe zu denken. Ein dichtes Band linnenen Zeuges wurde so über- und ineinander geschlungen, dass der Kopf in Form eines Diademes (eines Wulstes?) halb bedeckt wurde. Diese Mütze war nicht hoch, denn Josephus sagt ausdrücklich: *φορεῖ πῖλον ἄκωνον.* Die Kopfbedeckung war also oben flach oder rund.[c]) Der heil. Hieronymus (Epist. ad Fabiolam n. 64. al. 128.) schildert die Priestermütze, offenbar wie Braun S. 521 hervorhebt, mit Benützung der Darstellung des Josephus so: Quartum genus vestimentorum est rotundum pileolum, quale pictum in Ulysse conspicimus, quasi sphaera media sit divisa et pars una ponatur in capite. ... Non habet acumen in summo, nec totum usque ad comam caput tegit, sed tertiam partem a fronte inopertam relinquit, atque ita in occipitio vitta constrictum est ut non facile labatur ex capite. Est autem byssinum et sic fabre opertum linteolo, ut nulla acus vestigia extrinsecus appareant.

423. Die Kleidung B) des Hohen Priesters bestand aus acht Stücken, wovon vier mit den eben geschilderten Gewändern des gewöhnlichen Priesters übereinstimmten, jedoch so, dass die Kopfbedeckung des Hohen Priesters in der Form verschieden war. Die Schrift nennt, wie oben bemerkt, die Tiara des Hohen Priesters: Miznepheth (מִצְנֶפֶת). Exod. 28, 36 ff. 39, 30 f. Nach Josephus wäre über der weissen Kappe des gewöhnlichen Priesters noch ein vorherrschend hyacinthblauer Aufsatz angebracht worden, um die Tiara des Hohen Priesters

---

b) Bähr hat aus der Verwandtschaft von migbaʿah mit gabîʿa auf eine gewissen Blumenkelchen ähnliche Gestalt dieser Mitren geschlossen. II. S. 65 f.

c) Das Nähere bei Braun, S. 406 ff. Vgl. auch die Dissertationen von H. van de Wall, de pileis sivitiaris sacerdotum et pontificum Hebr. Amstelod. 1714, und Töpfer, de tiaris minorum sacerdotum.

zu Stande zu bringen. Wenn man die rabbinischen Schriftsteller des Mittelalters hört, so wäre die Tiara des Hohen Priesters ein ähnlicher Turban gewesen, wie ihn die vornehmen Araber tragen, während die Mütze der einfachen Priester fast wie ein Fez ausgesehen haben müsste. Die Etymologie begünstigt diese Auffassung. (Ausführliche Erörterung mit reichem Material sehe man bei Braun, S. 794 ff.)

Das Hüftkleid, die Alba und der Gürtel waren ganz wie beim gewöhnlichen Priester. Folgende vier Stücke bildeten die Auszeichnung des Hohen Priesters.

1) Das goldene Diadem an der Tiara. Die Schrift nennt es „Blume“ צִיץ (Exod. 28, 36 ff. 29, 30.), was die LXX. mit πέταλον, die Vulgata mit „lamina“ giebt. Die Bedeutung „Blume“ hat van de Wall benützt, um Brauns Ansicht anzugreifen, wonach man unter „zîz“ ein glattes Goldband zu denken hätte. Es müsse, meint van de Wall, vielmehr ein blumenähnliches Gebilde gewesen sein. Bereits Smits hat (zu Exodus tom. II. 1760. S. 773 f.) diese Neuerung zurückgewiesen und Brauns Ansicht gerechtfertigt. Er weist darauf hin, dass „zîz“ mit נזר sich zusammenfinde (Exod. 39, 29., Hebr. 30., Levit. 8, 9.), was der Paraphrast mit „kelila, Krone“ gebe. Man kann sich eine goldene Blume um die Stirn gewunden nicht denken.

Der goldene Reif war zwei Zoll breit und reichte von einem Ohre zum andern (s. Smits l. c. p. 786, und Braun, p. 806 ff.). Auf ihm war die Inschrift: „Heiligthum dem Ewigen“ קדש ליהוה, eingegraben.

424. 2) Ueber der Alba trug der Hohe Priester ein Kleid, das sich mit der Tunika und Dalmatika unserer Bischöfe vergleichen lässt. Es heisst Meîl, מְעִיל (Josephus schreibt μεείρ [d]). Es war (nach Exod. 28, 31 ff., vgl. 39, 22 ff.) ganz ge-

---

d) Bei dieser Schreibung klingt die ägyptische Etymologie durch: Μαρε heisst eine Binde. Peyron, S. 104.

webt[e]) und hatte eine hyacinthblaue Grundfarbe. Der Stoff war Baumwolle. (S. 1 Chron. 15, 27. und Braun. S. 547.) Nach Josephus hätte es keine Aermel gehabt; man wird diess wohl so verstehen müssen, dass die weiten Aermel nicht über den Oberarm herabgereicht haben. (Vgl. das von General Reynier mitgetheilte altägyptische Staatskleid, wovon Philippson zu 1 Sam. K. II eine Abbildung giebt, um es mit den Ephod zusammen zu stellen. Wir mögen daran vielmehr ein Seitenstück zum Meîl sehen.)

Ungewöhnlich war die vom Gesetze vorgeschriebene Verzierung des untern Saumes (עַל שׁוּלָיו, Exod. 28, 33.). Es sollten künstliche Granatäpfel, von hyacinthblauen, purpur- und karmosinrothen Fäden bereitet, daran angebracht werden und abwechselnd zwischen ihnen goldene Glöckchen (פַּעֲמוֹן). Nach den rabbinischen Autoritäten hat man sich unter letztern nicht geschlossene Rollen mit Metallkügelchen, sondern offene, kelchförmige Glöcklein mit einem Klängel (griechisch ἔμβολον oder ἔμβολος, woraus עִנְבּוֹל, s. Braun, S. 571) zu denken. Ueber die Zahl dieser Glöckchen und der ihnen entsprechenden Granatäpfel gehen die alten Angaben erstaunlich auseinander. Im Evangelium Jacobi (bei Fabric. Cod. Ap. N. T. I. p. 86) wird das Meîl offenbar δωδεκακώδων das Gewand „mit den zwölf Glocken“ genannt; diese Zahl würde den zwölf Monaten und den zwölf Stämmen entsprechen. Clemens von Alex. nimmt soviele Glöckchen an, als Tage im Jahre sind (365). Mitten inne steht die rabbinische Angabe, wonach wir 72, also sechs auf jeden Stamm, annehmen müssten. Wenn es gestattet ist, den Maassstab des Wahrscheinlichen zur Entscheidung anzuwenden, so werden wir dem Evangelium Jacobi folgen. Dieselbe Zahl setzt Justinus d. Mart. voraus, wenn er darin einen Typus der Apostel findet. (Dial. cum Tryphone. §. 42. ed. Otto.

---

e) Ueber die ungenähten Gewänder der Alten ist, wie schon oben bemerkt, Braun nachzusehen.

p. 134.[f]) Auch Epiphanius (haeres. l. I. c. 34) nimmt zwölf Glöckchen an. (S. Braun l. c.)

Ueber die Länge dieses Gewandes findet sich keine sichere positive Angabe; Josephus nennt das Meîl eine *ποδήρης*, wonach man ein bis zu den Knöcheln hinabwallendes Kleid zu denken hätte. Es ist indess kaum glaublich, dass die Alba ganz bedeckt wurde und auch vom vierfarbigen Gürtel nichts hätte erscheinen sollen. Es ist wahrscheinlicher, dass dieses Gewand gleich der Dalmatika kaum auf die Knie hinabgereicht habe und es dürften hienach die dem Werke von Braun beigefügten Zeichnungen zu corrigiren sein. Der heil. Hieronymus beschreibt dieses Kleid so (Epist. ad Fabiolam. n. 64. alias 123. bei Migne, t. I. p. 607 ff.[g]): Mail, id est tunica talaris tota hyacinthina ex lateribus ejusdem coloris assutas[h]) habens manicas et in superiore parte, qua collo induitur, aperta, quod vulgo capitium vocant, oris firmissimis ex se textis, ne facile rumpantur. Die letzte Bemerkung bezieht sich auf Exod. 28, 32. 39, 23., wonach der Rand der Oeffnung zum Durchstecken des Kopfes wie ein Panzerhemd (תַּחְרָא) gedoppelt war.

Durch das dunkelfarbige Meîl wurde die Erscheinung des prachtvollen Ephod mit dem Brustschilde wie durch eine gutgewählte Folie gehoben.

425. 3) Ein Ephod (אֵפוֹד) kommt nicht nur beim Hohen Priester, sondern auch als Insignie des fürstlichen Standes vor. (2 Sam. 6, 14. 1 Chron. 15, 27.) Eine Art Ephod trug Samuel (1 Sam. 2, 18. 28.) als Knabe; vgl. 1 Sam.

---

f) Der Herausgeber Otto ist im Irrthum, wenn er meint, Justinus habe die Glöckchen mit den Edelsteinen verwechselt.

g) Dieser Brief des heil. Hieronymus ist geradezu eine Abhandlung über die Priestergewänder zu nennen.

h) Die angenähten Aermel widersprechen dem Wortlaut der heiligen Schrift. Alles war gewebt, und wenn Aermel da waren, so waren sie, wie wir angenommen haben, kurz und weit.

22, 18., wo es für כְּתֹנֶת zu stehen scheint. Das Ephod, welches zum hohenpriesterlichen Ornat gehörte, ist Exod. 28, 6 ff. 39, 2 ff. genau vorgeschrieben.

Es bestand aus feinem Byssus, war mit kostbaren, vierfarbigen Zeichnungen geschmückt und mit Goldfäden durchwirkt.[i]) In welcher Art die vier Farben mit einander wechselten, ist nicht gesagt.

Aus dem glänzenden Stoffe waren zwei Blätter gebildet, ungefähr wie bei den modernen Messgewändern, nur dass wir an keinen ovalen Ausschnitt denken dürfen. Beide Blätter wurden über den Schultern durch Bänder zusammengehalten, wovon jedes mit einem in Gold gefassten Onyxsteine (שֹׁהַם) geschmückt war. Ohne Zweifel waren goldene Spangen zum Zusammenhalten angebracht (vgl. Smits l. c. p. 682 u. 686 ff., auf Grund der Darstellung Brauns), wenigstens sagt das Josephus (bell. V. c. 5. §. 7: *Δύο δὲ αὐτῇν ἐνεπόρπουν ἀσπιδίσκαι χρυσαῖ*). Diese goldenen Schildchen dienten dazu, um die *πορπαί* oder Schliessen zu bedecken. In die Onyxsteine von ungewöhnlicher Grösse, welche man in diese Schildchen eingefügt hatte, waren die Namen von je sechs Stämmen Israels eingegraben. (Josephus l. c. und Exod. 28, 10. 39, 6.)

426. 4) Mit dem so geschmückten und über den Schultern befestigten Ephod war der Hauptschmuck verbunden, den wir das Brustschild des Hohen Priesters nennen können. Im Pentateuch heisst es חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט (Exod. 28, 15. u. s. w.), was wörtlich nach Gesenius u. A. mit „Zierde[k]) des Rechts, Schmuck der Entscheidung", richtiger aber mit „Brustschild des Gerichts" übersetzt wird. Der Name hängt offenbar mit der Anwendung dieses Ornates zu Orakeln zusammen. Daher

---

i) Nicht gestickt. חשב geht auf „Weben", während רקם auf „Sticken" deutet.

k) Im Arabischen heisst g'auschen pectus und lorica; bei Cuche: poitrine, cuirasse.

nennt es LXX. *λογεῖον τῶν κρίσεων*, die Vulgata: Rationale judicii. Es war ein Compositum von kostbarem Byssus, von Gold und Edelsteinen. Die Grundlage des Schmuckes bildete ein doppelt zusammengelegtes Stück desselben Goldbrokates, wovon das Ephod selbst bereitet war. (Exod. 28, 15.) Es bildete ein Quadrat von einer Spanne und war doppelt (Vers 16). Es war also, wie die Bursa unserer Kelchzurüstung, eine Art von Tasche, nur dass beide Wände dieses Behälters ganz gleich waren. An den beiden obern Ecken waren goldene Ringe angebracht, durch welche zwei goldene Ketten gezogen waren. Vermittelst dieser wurde das Ganze auf der Brust befestigt. (Das. 22 ff.) Die Ketten hielten oben an den Achselbändern des Ephods fest. (Das. 27 ff.) An den untern Ecken waren ebenfalls goldene Ringe, durch welche Bänder von purpurblauer Farbe geschlungen und mit andern goldenen Ringen auf dem Ephod selbst befestigt wurden, so dass die Brustzier nicht schlotterte. (Das. 28.)[326])

Auf dem obern Blatte des viereckigen Byssusstückes waren zwölf Edelsteine angebracht. Die Art, wie diese festgemacht waren, ist nicht genau angegeben. (Vgl. indess Exod. 28, 17. 20.) Natürlich mussten die einzelnen Steine in (goldenen) Kästchen oder Palae festsitzen und diese hatten wieder eine Grundlage. Braun denkt sich die Sache so, dass Eine Goldplatte zwölf Gruben für die Einfügung der Steine hatte.[a])

427. Ueber die Bedeutung der Namen der zwölf Edelsteine hat Braun eine sorgfältige Untersuchung angestellt, Rosenmüller hat manches Neue hinzugefügt (Handbuch der bibl. Alterth. k. IV. I. S. 31 ff.); ganz vorzüglich ist Schu-

---

326) Vgl. Braun, S. 609 ff., wo über die Façon der Kettchen und anderes Hiehergehörige verhandelt wird.

a) P. 617: Proculdubio omnes istae fundae duodecim ex unica massa auri constabant: ita ut unica ista massa auri XII. fundas haberet, quibus singulis gemma indita erat, prout fieri solet ab aurifabris.

bert (die Geschichte der Natur. II. Erlangen 1853)[b]) zu berücksichtigen. Daraus halten wir Folgendes fest: I. אֹדֶם, Karneol; Schubert, S. 264; Oken, S. 141. II. פִּטְדָה, Topas; Sch., S. 155. III. בָּרֶקֶת, semitisirter Name des indischen Marakata, der Smaragd; Sch., S. 251. IV. נֹפֶךְ, von der LXX. mit ἄνθραξ, carbunculus, gegeben, also Carfunkel (Sch., S. 273) oder Rubin. Vielleicht ist mit Rücksicht auf die ägyptische Bezeichnung, „Türkis“ vorzuziehen.[c]) V. סַפִּיר, Saphir, ein mit dem vorausgehenden nahe verwandter Stein; Sch., S. 273. VI. יַהֲלֹם, eine Art Onyxstein, welche die Alten Chalcedon nannten; Sch., S. 264 ff. VII. לֶשֶׁם, nach LXX. λιγύριον, worunter eine Art von Hyacinth verstanden wird; Sch., S. 249. VIII. שְׁבוֹ wird der Achat sein; Sch., S. 266. IX. אַחְלָמָה, ein sehr bekannter Stein, Amethyst; Sch., S. 259. X. תַּרְשִׁישׁ, eine Art von Topas, welche die Alten Chrysolith nannten; Sch., S. 275. XI. שֹׁהַם, Onyx, also ein dem Karneol und Chalcedon nahe stehender Stein; Sch., S. 264. XII. יָשְׁפֵה, Jaspis; Sch., S. 261.

Diese Steine sollten nach ausdrücklicher Angabe der Schrift vier Reihen (Exod. 28, 17.), jede zu drei Steinen, bilden.

428. Die Reihenfolge, nach welcher die zwölf Stämme auf die Edelsteine eingezeichnet wurden, konnte möglicher Weise nach verschiedenen Gesichtspunkten verschieden gestellt werden. Man vergleiche die Reihenfolge in Numeri I, 5 ff. mit Genes. 49., Deuteron. 33.; dann Numeri II, 3 ff. und Apokal. VII, 5 ff. — Braun[d]) weist mit Recht auf Exod. 28, 10. hin, an welcher Stelle vorgeschrieben ist, dass die Namen der Stammväter „nach ihrer Geburt“ auf die beiden

b) Manche gute Aufklärung findet sich auch bei Lassen, ind. Alterth. I. S. 239 u. III. S. 10 ff.

c) S. Brugsch, Reise zu den Türkisminen.

d) De vestitu sacerdotum. p. 623.

Schulter-Onyxsteine gegraben werden sollen. So hat auch Josephus (Antiq. III. c. VII. §. 5. ed. Tauchn. I. S. 174) die Sache aufgefasst. Da ferner die Schrift selbst (Exod. 28, 17.) deutlich angiebt, dass je drei Edelsteine in Einer Reihe waren, also vier Reihen untereinander, so ergiebt sich folgende Einzeichnung:

III.	II.	I.
ברקת	פטדה	אדם
לוי	שמעון	ראובן
VI.	V.	IV.
יהלום	ספיר	נפך
זבולון	יששכר	יהודה
IX.	VIII.	VII.
אחלמה	שבו	לשם
גד	דן	נפתלי
XII.	XI.	X.
ישפה	שהם	תרשיש
בנימין	יוסף	אשר

Es versteht sich von selbst, dass nicht Ephraim und Manasses, sondern nur Joseph als Stammname aufgeführt wurde. (Vgl. Targum Schir zu Cant. VI. 14. und Braun, S. 621 ff. u. S. 745.)

So können wir uns eine vollständige, und mit Ausnahme der Form der Tiara, sichere Vorstellung von der äussern Erscheinung des Hohen Priesters machen, wenn er sich im festlichen Ornate zeigte.

Sirachs Schilderung Aarons des ersten, und Simons des letzten Hohen Priesters bis auf seine eigene Zeit, kann uns den Eindruck vergegenwärtigen, den diese Erscheinung, von persönlicher Würde getragen, machte. Sir. 45, 9—16. 50, 6—17.

429. Um so schwerer ist es, genau zu sagen, was Urim und Thummim sei, womit jedenfalls das Ephod des Hohen Priesters und zunächst das Brustschild eng zusammenhing. Die Vulgata, der LXX. folgend, übersetzt den Ausdruck mit Doctrina et Veritas, *δήλωσις καὶ ἀλήθεια*, was insofern begründet ist, als אוּרִים mit אוֹר „Licht"[e]) zusammenhängt und תֻּמִּים mit תֹּם, integritas. Dass unter Urim und Thummim etwas Halt- und Fassbares zu verstehen sei, ergiebt sich aus mehreren Umständen. Der Ausdruck kommt in zwei Stellen auf eine die archäologische Frage beleuchtende Art vor. 1) Exod. 28, 30. Pones autem in rationali judicii Doctrinam et Veritatem. 2) Levit. 8, 8. Desuper humerale (הָאֵפוֹד) imposuit, quod astringens cingulo aptavit rationali (הַחֹשֶׁן) in quo erat Doctrina et Veritas, wörtlicher: Er setzte darauf (auf das Ephod) die Urim und die Thummim. Die übrigen Stellen zeigen nur soviel, dass Urim und Thummim die Würde des Hohen Priesters ausdrückte und zu Orakeln verwendet wurde. Num. 27, 21. Deuter. 33, 8. 1 Sam. 28, 6. Esra 2, 63. Nehem. 7, 65.

Aus den beiden angeführten Hauptstellen geht hervor, dass Urim und Thummim etwas zum Choschen Hinzugefügtes sein müsse.

Was war es nun, wie und wo wurde es angebracht? Diese Fragen hat man seit Philo und Josephus auf verschiedene Art beantwortet.[328]) Dass Philo der Ansicht gewesen, die Urim und Thummim seien Bilder der Tugend, der Gerechtigkeit u. dgl., ist aus einer losgerissenen Stelle (*τὸ λόγιον τετράγωνον διπλοῦν κατεσκευάζετο, ὡσανεὶ βάσις, ἵνα δύο ἀρετὰς ἀγαλματοφορῇ δήλωσίν τε καὶ ἀλήθειαν*, ed. Francf. 670, de vita Mosis l. III.) mit Unrecht geschlossen worden.

---

e) LXX. scheint indess an הוֹרָה, docuit, gedacht zu haben.

328) Vgl. die ausführliche Abhandlung von Braun, p. 747 ff., und Smits, de Ourim et Tummim, Exod. t. II. p. 737—770.

Wer den Zusammenhang berücksichtigt[a]) und die im weitern Verlaufe so deutlich ausgesprochene Symbolik Philo's verfolgt, kann in *ἀγαλματοφορεῖν* nichts anderes, als unser „Sinnbilden" finden. Die Deutung Philo's schliesst sich an die alexandrinische Uebersetzung und zunächst an den Ausdruck *λογεῖον*, rationale, an. Die zwölf Edelsteine sind ihm eine Hindeutung auf den vom Zodiakus eingefassten Weltraum und auf die in zwölf Stunden und wieder zwölf Monaten ablaufende Zeit. Der Gang der Lebensbewegung im Grossen und Kleinen ist von der göttlichen Vernunft (dem *λόγος*, daher *λογεῖον*) angeordnet und geleitet. Der Umstand, dass das Rationale doppelt ist, weist auf den zweifachen *λόγος* hin; er ist einerseits *λόγος προφορικός*, die in der Welterscheinung hervortretende göttliche Vernunft — *δήλωσις*, Urim, Offenbarung; andererseits *λόγος ἐνδιάθετος*, die immanente göttliche Vernunft als Wahrheit, *ἀλήθεια*, Thummim. Diess und nichts Anderes lehrt Philo ausführlich in der angeführten Stelle und kürzer in der Schrift „De monarchia" (p. 824).

430. Demnach wäre nach Philo das doppelte Quadrat von Byssus, auf welchem die Edelsteine eingesetzt waren, als Urim und Thummim zu fassen.[329])

Gewiss richtiger hat Josephus umgekehrt die Edelsteine in ihrer Gesammtheit als Urim we Thummim gefasst, die zum Choschen, d. h. zum doppelten Byssusquadrat, hinzukommen; aber auch mit diesem zusammen das Rationale judicii

---

a) Der sonst sorgfältige Winer hat, wenigstens in der zweiten Auflage des Realw., diesen Zusammenhang nicht gewürdigt.

329) Dass in Aegypten gewisse Justizbeamten von hohem Range ein Götterbild von Edelstein am Halse trugen, welches *ἀλήθεια* genannt wurde, wie Aelian und Diodor von Sicilien (die Stellen giebt Winer, Realw. II. S. 748) berichten, kann möglicher Weise auf die Uebersetzungsweise der LXX. Einfluss geübt haben; Philo aber konnte in keinem Falle davon Anlass nehmen, Statuettchen in die Bursa des Rationale zu verlegen, weil das gegen die ersten Grundsätze des Mosaismus verstossen hätte.

(חשן המשפט) ausmachen. Josephus, als ehemaliger Priester, muss in diesem Falle unser Vertrauen um so mehr in Anspruch nehmen, da der Wortlaut der Schrift diese Auffassung begünstigt. Die Urim und Thummim sind nach den beiden oben angeführten Hauptstellen etwas zum Choschen Hinzugefügtes (אל), nicht etwas in dasselbe Hineingeschobenes (ב, oder בתוך). Schon aus diesem Grunde muss jede Erklärung, wonach die Urim und Thummim eine Art von Amulet gewesen wären, das zwischen die beiden Blätter wie in eine Tasche wäre geschoben worden, abgewiesen werden. Weder Perlen (Clericus) noch ein Diamant (als dreizehnter Edelstein, Epiphanius), noch das auf ein Pergamentblatt oder Goldplättchen geschriebene Tetragrammaton (יהוה) kann mit der Fassung der angeführten Bibelstellen ausgeglichen werden. Was Houbigant annahm, dass eben die beiden Worte (אורים ותמים) Urim we Thummim zwischen den Edelsteinen oder am Rande des Schildes angebracht, das fragliche Urim etc. gewesen seien, liesse sich allerdings mit den beiden angeführten Stellen vereinigen, in sofern hiemit etwas zu (אל) dem Schilde von aussen hinzugekommen wäre. Aber das Hinzufügen einer Inschrift würde nicht durch נתן „Hinsetzen" ausgedrückt sein und ferner kann man sich den Zweck einer solchen Inschrift nicht denken.

431. Für die Identität des Urim we Thummim mit den zwölf Edelsteinen spricht der Umstand, dass bei der Beschreibung des Brustschildes (Exod. 39.) die Edelsteine genannt sind, ohne dass von Urim we Thummim die Rede wäre. Umgekehrt ist in der Darstellung Levit. 8. nur von Urim die Rede, während von den Edelsteinen geschwiegen wird. Soll man nicht hieraus schliessen, dass eines für das andere eintreten könne? Wenn Exod. 28, 30. nach der Beschreibung des Schildes, bei welcher die Edelsteine genannt sind, die Aufforderung nachgeschickt wird: „Pones autem in rationali judicii Doctrinam et Veritatem, quae erunt in pectore Aaron",

so wird damit eben nur eingeprägt, dass das Edelsteingeschmeide bei dem Ornate sein müsse, so oft der Priester fungire. Statt die Namen der Edelsteine zu wiederholen, wird ein Ausdruck genommen, der sie insgesammt von zwei Seiten bezeichnen konnte, theils als „glänzende, leuchtende“ (אוּרִים heisst wörtlich: Lichter, Feuer), theils als „gediegene“ (תֻּמִּים, integritates).

432. Diese Auffassung der Sache bahnt uns den Weg zur Beleuchtung der Anwendung des Ephods zu Orakeln. Dass man bei grossen Angelegenheiten vermittelst des Ephods überhaupt und des Brustschildes insbesondere eine göttliche Entscheidung suchte, ist gewiss. Die Mischnah (Tractat. Joma C. VII. §. 5) sagt: „Der Hohe Priester fungirt in acht Ornatstücken, der einfache Priester in vier, nämlich Alba, Hüftkleid, Turban und Gürtel. Beim Hohen Priester kommt hinzu: das Pectorale, das Ephod, Meîl und das Diadem (ציץ). In diesen (Gewändern) wird ein Orakel begehrt und zwar durch Urim und Thummim (באלו נשאלין באורים ותומים). Man begehrt aber eine Antwort nur für den König, für das Synedrium und für die Gemeinde, wenn eine Noth vorhanden ist.“ So sehen wir, dass für David und Saul das Ephod befragt wurde. (1 Sam. 14, 18 ff. 28, 6. 30, 7. 8. 2 Sam. 2, 1.) Daraus erklärt sich, wie der Athersatha, d. h. Serubabel, nach dem Exile in einem zweifelhaften Falle, der die Priester anging, eine provisorische Maassregel traf, bis ein Priester „mit dem Urim und Thummim aufstünde“. (Esra II. 63.)

Ueber die Art und Weise der Erforschung des göttlichen Willens ist Josephus zu hören. (Jos. Ant. l. III. c. 8. §. 9: *διὰ γὰρ τῶν δώδεκα λίθων οὓς κατὰ στέρνον ὁ ἀρχιερεὺς ἐνεῤῥαμένους τῷ ἐσσήνῃ φορεῖ, νίκην μέλλουσι πολεμεῖν προεμήνυεν ὁ θεός.*) Er nimmt also an, dass zunächst in der Frage über das Schicksal einer Schlacht, bei Kriegen der Israeliten gegen Heiden ein Leuchten der Edelsteine den Sieg angekündigt habe. Seit zweihundert Jahren, also seit der Regierung der Hasmonäer, wäre dieser Glanz nicht mehr ge-

sehen worden. Bei dieser einfachen Erklärung wird man stehen bleiben müssen, wenn man hinzufügt, dass bei jeder berechtigten Anfrage in einem gewissen Leuchten eine Zustimmung erkannt wurde. Die Frage musste also so gestellt sein, dass ein Ja oder Nein die Antwort gab. Wenn nach dem Talmud einzelne Rabbinen der Ansicht waren, dass aus den Buchstaben der Namen der Stämme sich die Antwort leuchtend und hervorspringend zusammengesetzt habe, so ist bereits ebenfalls im Talmud erwidert, dass in den Namen der Stämme einzelne Buchstaben des Alphabets nicht vorkommen (es fehlen die Buchstaben ק צ ט״ ח). Es konnte hinzugefügt werden, dass zu Antworten in vollständigen Sätzen mehr gehöre, als das blosse Hervortreten von zerstreuten Buchstaben. (S. die Talmudstellen bei Braun, S. 623 f.)

Das Leuchten und Nichtleuchten, so einfach es ist, lässt sich übrigens ohne Wunder nicht annehmen.

433. Bei dem grossen Werthe und der religiösen Bedeutung dieses Ornates war es natürlich, dass seiner Aufbewahrung eine vorzügliche Sorge zugewendet wurde. Nach Maimonides (kelê ha mikdasch l. VIII) gab es im Tempel einen eigenen Raum hiefür. Niemand wird diese Angabe bezweifeln.

Die Hasmonäer — zuerst Hyrkanus — bewahrten den Ornat in der Baris (später Antonia). Herodes und Archelaus massten sich das gleiche Recht an. (Jos. Antiq. XVIII. c. 4. §. 3.) Als die Römer sich die Herrschaft aneigneten, hielten sie das von Herodes ausgeübte Privilegium fest, so dass sich der Hohepriester, wenn er fungiren wollte, an den Prokurator oder seinen Stellvertreter in der Antonia wenden musste. Natürlich wurde das Drückende und Entwürdigende dieser Maassregel um so lebhafter empfunden, da der Commandant der Antonia nur auf das Versöhnungsfest den Gebrauch des Ornates gestattete. Vitellius[a]) machte sich dadurch beliebt,

a) Die Verwaltung des Vitellius folgte unmittelbar auf jene von Pontius Pilatus. S. Gerlach, die röm. Statthalter. S. 60 f.

dass er den Gebrauch auf die drei Hauptfeste ausdehnte und das Gewand ganz herausgab. (Das.)

Unter dem syrischen Präsidium des Cassius Longinus und der Prokuratie des Fadus mussten die Priester den Ornat wieder an die Römer abgeben. Es wurde nun eine Gesandtschaft an den Kaiser Claudius geschickt, welche durch Verwendung des jüngern Agrippa ein Edikt erlangte, wodurch die ehemalige Concession des Vitellius bestätigt und den Juden der Ornat wieder überliefert wurde. (Jos. Antiq. XX. c. I. §. 1 u. 2. Vgl. Gerlach, die röm. Statthalter in Syrien und Judäa. S. 69.)

434. Hiedurch fällt, wie uns scheint, willkommenes Licht auf den Bericht der Evangelisten über die Bekleidung Jesu vor der Kreuzigung. Ohne es zu wissen und zu wollen, schmückten ihn seine Feinde mit den Insignien des Hohen Priesters. Im Prätorium, d. h. in der Burg Antonia, wo ohne Zweifel verschiedene, nicht mehr gebrauchte Ephode waren, legten ihm die Soldaten, in deren Obhut unter Pontius Pilatus der Ornat des Hohen Priesters war, das Purpurgewand, d. h. das Ephod, natürlich ohne den Edelsteinschmuck, an, in welchem die hosmonäischen Könige sich bei festlichen Gelegenheiten gezeigt hatten.

Dieses Gewand wurde ihm bei der Ausführung nach Calvaria wieder abgenommen, wie Matthäus und Markus berichten.

Als der Herr gekreuzigt worden war, vertheilten die Soldaten seine Gewandung, und zwar, wie Johannes sagt, in vier Theile; den *χιτών* aber, welcher aus Einem Stücke gewebt war, verloosten sie. Wie Christus zu einem so seltenen Kleidungsstücke gekommen, ist mehrfach erklärt worden: mir scheint Lukas die einfachste Erklärung zu geben. Er berichtet, wie Herodes Christum mit einem Prachtgewande habe bekleiden lassen. Wir wagen die Vermuthung, dass diese *ἐσθὴς λαμπρά* (Luk. 23, 11.), mit welcher Jesus in's Präto-

rium zurückkam und auch wahrscheinlich ausgeführt wurde, ein abgelegtes Meîl aus der hasmonäischen Zeit war.

VIII. Dienstordnung, Aemter und Rangstufen bei den Priestern und Leviten.

435. Es war natürlich, dass sich der Priester- und Levitenstand in Zeiten, da der Cultus noch nicht vollkommen fixirt war, unregelmässig am Heiligthum einfand. Im Deuteronomium wird noch eine freie Betheiligung an den Functionen beim Centralheiligthum vorausgesetzt. (Deut. XVIII. 6 ff.) Auch unter Eli am Ende der Richterperiode kann die Dienstordnung noch nicht geregelt gewesen sein. (1 Sam. 2, 12 ff. 22.) Der Dienst scheint da ständig von Einer Familie versehen worden zu sein, wie unter Saul zu Nob. (1 Sam. 22, 11 ff.)

Es gehörte zu den Verdiensten Davids um die Religion, dass er sowohl die Priester-, als die Levitenfamilien musterte und für sie einen festen Turnus bestimmte. Es fanden sich im Ganzen 38,000 Leviten im Dienstesalter, d. h. über dreissig Jahre alt. (1 Chron. 23, 3.) Davon wurden 24,000 für den Tempeldienst, als Diakonen der Priester, aufgestellt. (Das. Vers 4.) Diese nennt Josephus (Ant. XI. V. §. 1) *ἱερόδουλοι*. 6000 wurden als Richter und Amtleute (שׁטרים ושׁפטים, *γραμματεῖς καὶ κριταί*) aufgestellt. (Das.) 4000 hatten die Tempelmusik zu besorgen (*ἱεροψάλται*, Josephus l. c.). Weitere 4000 besorgten die Tempelwache (das sind die *πυλωροί* und *θυρωροί* des Josephus l. c. und VII. 14. §. 7). Es war natürlich, dass die letztern, wie die Tempelmusiker, immer in der Nähe des Heiligthums blieben. Den 24,000 Leviten entsprachen 24 Priesterfamilien, wovon sechzehn auf die Linie Eleazars, acht dagegen auf jene von Ithamar kamen. 1 Chron. 24, 4. (Divisit autem eis, hoc est filiis Eleazar, principes [ראשׁים] per familias sedecim et filiis Ithamar per familias et domos suas octo.)

436. So entstanden 24 Gruppen von Priestern (und

Leviten), welche der Reihe nach je eine Woche beim Altare zu Jerusalem den Dienst hatten.[b])

Da aus dem Exile von den 24 Davidischen Ephemerien nur vier zurückkehrten, nämlich Jedaiah, Harim, Paschur und Immer (Esra II, 36 ff.), so konnten die übrigen zwanzig mit dem frühern Namen nur dadurch fortgeführt werden, dass die Namen der Zurückgebliebenen auf einzelne Priester oder ganze Familien von den vier heimgekehrten Geschlechtern übertragen wurden.[c]) (So Talmud Jerus. Taanith f. 68. col. 1. Vgl. Lightfoot zu Luc. I. 5.) Diesem nach könnte Zacharias nicht wirklich aus dem Geschlechte des Abiah sein, denn dieses gehörte nicht zu den vier heimgekehrten. (Vgl. indess Nehem. XII. 17.)[d]) Josephus versichert, dass die von David durchgeführte Eintheilung der Priester in 24 Ephemerien bis auf seine Zeit sich erhalten habe. (Antiq. VII. c. XIV. §. 7.)

Die Reihe des Dienstes kam demnach — die grossen Feste ausgenommen — des Jahres ungefähr zweimal an jede Familie. Dass man für unvorhergesehene Fälle eine Reserve einführte, war natürlich, wesshalb die vom Talmud gegebene Notiz, in Jericho hätten sich ständig zwölf Ephemerien von Priestern aufgehalten (bab. Taanith f. 27. a., ebenfalls von Lightfoot l. c. angeführt), Glauben verdient. Daraus erläutert sich das, was Christus in der Erzählung vom barmherzigen Samaritan von dem vorübergehenden Priester und Leviten

---

b) Eine solche Gruppe hiess מִשְׁמֶרֶת, wörtlich: „die Wache“. In der griechischen Version wird dieser Ausdruck mit *φυλακή* gegeben (2 Chron. 7, 6. 8, 14. 35, 2.). Im N. T. entspricht *ἐφημερία* Luk. I. 5. 8. Josephus nennt diese Abtheilungen bald *πατρία* (Arch. VII. c. 14. §. 7), bald *ἐφημερίς* (das.). מַחֲלֹקֶת, מַחְלְקוֹת hat denselben Sinn (1 Chron. 27, 1 ff., 2 Chron. VIII. 14. 31, 2. 35, 4.).

c) Man denke an die Forterhaltung der Namen untergegangener Bisthümer durch Creirung von Episcopi in partibus infidelium.

d) In der merkwürdigen Inschrift im sogenannten Jakobusgrab erscheint die Familie Hezir, בני חזיר.

sagt. (Luc. X, 30 ff. Homo quidam descendebat ab Jerusalem in Jericho.)

Die Zahl der Priester wird von Josephus in einer vielbesprochenen Stelle (Contra Ap. II. §. 8. Tauchn. t. VI. p. 256) auf 20,000 angegeben. Licet enim sint tribus quatuor sacerdotum, et harum tribuum singulae habeant hominum plus, quam quinque millia, fit tamen observatio particulariter per dies certos.[330])

437. Dass Priester irgend welches ehrbare Geschäft treiben konnten, ist oben gesagt worden. Am natürlichsten war es, dass sie sich mit Unterricht beschäftigten. Aus ihrer Mitte und aus den Leviten nahm Josaphat die Männer, welche das Volk in seinen religiösen (und bürgerlichen?) Pflichten unterrichten und seine Angelegenheiten nach dem Gesetze schlichten sollten. (2 Chron. XVII. 7 ff. XIX. 8 ff.) — Dass ein Theil der Leviten mit dem Richteramte und mit andern öffentlichen Aemtern (שטרים) regelmässig betraut waren, haben wir gesehen.[a])

Ausserordentlich wäre es gewesen, wenn ein Priester nicht nur Kriegsdienste geleistet, sondern als höherer Officier beim Heeresdienste verblieben wäre. Man hat angenommen, dass dieses bei Benajah, dem Sohne Jojada's, der Fall gewesen sei. Ein Benajah war General der Leibwache Davids (der Crethi und Plethi, 2 Sam. 8, 18. 20, 23. 1 Chron. 18, 17.) und zeichnete sich durch ungewöhnliche persönliche Stärke und Tapferkeit aus. (2 Sam. 23, 20.) Ob er aber identisch sei mit dem Priester Benajah (1 Chron. XV. 23.), ist mehr

---

330) Der griechische Text ist hier verloren. Dass Josephus hier vier Tribus aufführt, während er in der weiter oben angeführten Stelle versichert, es bestünden die Davidischen 24 Ordnungen noch, kann nur zur Bestätigung für die vom Talmud angegebene Ergänzung von zwanzig Ephemerien sprechen.

a) Bei der Restauration des Tempels unter Josias waren Leviten die Aufseher und Zahlmeister. 2 Chron. 34, 12 ff.

als zweifelhaft, da seine Heimath Kabzeel keine Priesterstadt war.

Zu den regelmässigen Aemtern gehörten jene, welche mit dem Tempeldienste und der Verwaltung der priesterlichen Einkünfte zusammenhingen. Sehr natürlich war es, dass zu Zeiten, da hervorragende Priester das Vertrauen von Königen besassen, die bedeutendsten Hofämter an sie verliehen wurden. So kündet Isaias an, dass der Hohe Priester Eljakim, der Sohn des Hilkia, so zu sagen der Major Domus des Davidischen Hauses sein werde. (Is. 22, 21 ff.) Daraus wird es zu erklären sein, dass Eljakim geradezu Palastpräfekt (אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת) genannt wird. (2 Kön. 19, 2.)

438. Nichts war ferner natürlicher, als dass für gewisse Eventualitäten dem Hohen Priester ein Stellvertreter an die Seite gestellt wurde. Einen solchen, als Sacerdos secundus, finden wir neben dem Hohen Priester (Sacerdos primus, כֹּהֵן הָרֹאשׁ) zur Zeit der Zerstörung des ersten Tempels. (Jerem. 52, 24.) Im Hebräischen heisst dieser dem Hohen Priester zunächst folgende Priester כֹּהֵן הַמִּשְׁנֶה. Dafür braucht das Targum סְגַן (Sagan), eine Bezeichnung, die in der Bibel selbst (s. die Lexika) Beamte höhern Ranges bedeutet, später aber vorzugsweise für den Stellvertreter des Hohen Priesters gebraucht wurde.

Nach dem Talmud Jerusalmi, Joma f. 41. col. 1., hatte der Sagan fünf Geschäfte: 1) Er assistirte dem Hohen Priester und sprach zu ihm (beim Segnen, oder andern liturgischen Verrichtungen): Mein Herr, Hoher Priester, erhebe deine Rechte. 2) Er erschien (bei Feierlichkeiten) zur Rechten des Hohen Priesters, während der Präsident der Familie (ראשׁ בית אב) zur Linken war. 3) Er fächelte ihm mit dem Sudarium. 4) Er hielt ihn bei der Rechten und führte ihn (die Stufen) hinan. 5) Niemand konnte Hoher Priester werden, er wäre denn zuvor Sagan gewesen. (Vgl. Buxtorf. lex. Talm. s. v. סגן.)

Man sieht aus dieser Stelle, dass den nächsten Rang nach dem Sagan der „Präsident der Familie“ einnahm. Im Talmud (Joma f. 37. a.) wird die Rangordnung der beiden Dignitäten neben dem Hohen Priester durch die Art bestätigt, wie die drei Engel dem Abraham erschienen wären, Michael in der Mitte, Gabriel rechts, Raphael links. Es frägt sich, was für ein Rang und welche Function durch ראש בית אב „Chef, Präsident der Familie“ bezeichnet sei. Levi (Chald. Wörterb. über die Targumim. 1866. S. 39) nimmt an, בית אב sei gleichbedeutend mit בֵּית דִּין, Synedrium. „Das Synedrium, das ursprünglich ein priesterliches, aus Tempelherren bestehendes war, hatte die beiden Katholikin (סְגָן, רֹאשׁ בֵּית אָב) an der Spitze. ... Als das Synedrium mehr eine weltliche Behörde wurde, verwandelte man mit einiger Abänderung den priesterlichen Titel סגן in נשׂיא und den Titel ראש בית אב in אב בית דין.“ Die Unrichtigkeit dieser Auffassung erhellt aus mehreren Umständen. Es ist nicht nachzuweisen, dass der Sagan in den Nasi übergegangen wäre; der Hohe Priester selbst war zugleich Nasi, und ihm zur Seite war der ראש בית דין der zweite Präsident. Wir werden dabei bleiben müssen, im רֹאשׁ בֵּית אָב den Senior der hohenpriesterlichen Familie zu erkennen, ohne Rücksicht auf seine Stellung im Hohen Rath.

439. Seit dem Bestehen des Hohen Rathes musste natürlich derjenige Priester, welcher die erste Stelle nach dem Präsidenten einnahm, ein grosses Ansehen haben. Die hierarchische Rangordnung richtete sich indessen zunächst nach den Tempelämtern; da gab es nun vor allem Schatzmeister, Kämmerer und Rentbeamte verschiedenen Ranges. Es war natürlich, dass eigene Beamte die Einlieferung der Zehnten und übrigen Abgaben beaufsichtigten, andere die Geldkassen controlirten, die Ausgaben und Einnahmen registrirten und leiteten, die Schätze bewachten u. dgl. Auch mussten für die Aufrechthaltung der Ordnung beim Dienst und für die oberste

Controle der Tempelwache Maassregeln getroffen sein, welche ein bestimmtes Personal in Anspruch nahmen.

Bereits traf Ezechias schon erneuerte Anstalten zur genauen Einnahme, Bewahrung und Vertheilung der Einkünfte des Klerus. Wir sehen da einen Oberbeamten (נָגִיד) als Rentmeister für Zehentgefälle u. dgl. und neben ihm seinen Bruder als Assistenten (מִשְׁנֶה), 1 Chron. 31, 12. Unter beiden verschiedene פְּקִידִים. Andere waren über die freiwilligen Gaben (עַל נִדְבוֹת הָאֱלֹהִים) gesetzt, andere sorgten für die rechte Vertheilung der Rationen. (S. das. bis Vers 21. Vgl. Josephus Ant. l. IX. c. 13. §. 3. Tauchn. t. II. p. 315.)

440. Die Rentmeister der spätern Epoche führen den Namen אמרכלין (Amarkelin), welchen in Ermangelung einer richtigen Erklärung die Rabbinen mit מַר כֹּל „Herr von Allem" nicht sehr glücklich glossirten.[b]) Der Name wird aus dem Persischen erklärt werden müssen, etwa hemâr-gir, Zahl-, Rechnungsmeister, von hemâr = شمار „computus, numerus, mensura" im Pehlvi, אמאר (s. Vullers, lex. pers. II. p. 1470 und I. 121). Nach den Rabbinen wären (im zweiten Tempel) sieben solcher Kämmerer aufgestellt gewesen, entsprechend den sieben Vorrathskammern im Vorhofe. Unter ihnen wären drei Schatzmeister gestanden (גִּזְבָּרִין), deren Geschäft es war, die Weihgeschenke, die Tempelsteuer und Schatzungsgelder in Empfang zu nehmen. Ueber all diesen wären zwei Oberbeamte gestanden, die man — natürlich erst in der letzten Zeit — Katholikin (קתוליקין), *καθολικοί*, hiess. Ueber diesen stand der Vicehohepriester (Sagan), den Schluss bildete der Hohe Priester auch in dieser ökonomischen Hierarchie. (S. die Nachweise bei Buxtorf s. v. אמרכלין.) Levi (Wörterb. üb.

---

b) Sabbath jer. 10. c. 3. מַר עַל הַכֹּל „Herr über alles". Horajoth (13, a.) leitet das Wort her von אֲמַר כּוּלָּה „alles befehlend".

die Targumim. I. S. 38) hat an der Buxtorf'schen Darstellung nichts Wesentliches geändert.

Beim wirklichen Tempeldienste musste natürlich die Gruppe, welche eben functionirte, einen Leitenden an der Spitze haben, welcher den Gang der liturgischen Handlungen ordnete. Das war ראשׁ המשמרה oder, wie der Talmud von Jerusalem schreibt, ראשׁ משמר (Horajoth f. 48. col. 2.). Auffallend könnte es dort scheinen, dass dieser Priester dem „Präsidenten der Familie" und den Markelin vorgeht. Sobald man aber berücksichtigt, dass bei der liturgischen Function eine eigene Rangordnung gilt, wird man es natürlich finden, dass ein Priester, welcher an sich den Markelin und Gizbarim weit nachstehen würde, im Tempel ihnen vorgeht.

441. An der nämlichen Stelle wird dem Priester, welcher als Gesalbter des Krieges מְשׁוּחַ מִלְחָמָה bezeichnet wird, der Vorrang vor dem Chef einer Ephemerie eingeräumt und damit hinlänglich ausgedrückt, welche hohe Würde die rabbinische Tradition einem solchen Priester zuschrieb. Die heilige Schrift giebt für die Aufstellung eines eigenen Feldpriesters beim Entstehen eines Krieges in sofern einen Anhaltspunkt, als Moses (Num. X. 9) nach der Anordnung über die Handhabung der Posaunen (חֲצֹצְרוֹת) durch die Priester folgende Anweisung giebt: „Und wenn ihr zur Schlacht ausziehet in eurem Lande gegen einen Feind, der euch befehdet, so sollet ihr mit den Posaunen einen Kriegslärm erregen, damit ihr vor dem Ewigen eurem Gotte in Erinnerung kommet und von euren Feinden gerettet werdet." Nach Deuter. 20, 2. war es das Amt eines Priesters, vor der Schlacht die israelitischen Krieger anzureden. Die Mischnah giebt Näheres (Sotah C. VIII. §. 1) über die Art dieser officiellen Feldpredigt. In der Rede, welche König Abia vom Berge Semeron (צְמָרַיִם) aus hielt (2 Chron. 13, 5 ff.), hebt er als Vorzug von Juda hervor: Ergo in exercitu nostro dux Deus est et sacerdotes ejus, qui

clangunt tubis et resonant contra vos. Auch in den makkabäischen Kämpfen kommen die „heiligen" Posaunen vor. (1 Makk. 16, 8. Vgl. 1 Makk. 3, 54.)

Bei einer so complicirten Verwaltung, wie die des Tempels war, gab es natürlich eine nicht geringe Zahl untergeordneter Dienste. Die Mischnah Tractat. Schekalim C. V zählt folgende auf: „Hi praefecti fuerunt in Sanctuario. Johannis fil. Pinchas sigillorum fuit (custos). Achias libaminum. Matthias fil. Samuelis sortium (עַל הַפַּיְיסוֹת). Petachias turturum. ... Ben Achia (praefectus) fuit super aegrotos. Nechonias curam habuit fontium et canalium. (Genauer: Machte die Canäle frei, wenn sie verstopft waren, חוֹפֵר שִׁיחִין.) Gebinai praeco erat. Ben Gebher constitutus erat ad portas occludendas. Ben Bavi flagellationi praeerat. Ben Arsa cymbalo. Hogrus Ben Levi cantoribus. Familia Garmo pisturae panum propositionum. Familia Abthines praeparationi suffitus. Eleasar (curam habuit) veli et Pinchas vestimentorum." (Uebers. v. Otho im prodromus zum Lex. rabbin.)

442. Hier mag der Ort sein, auf die vielbesprochene Frage einzugehen, welche Art von Würdenträger wir unter den *ἀρχιερεῖς* des neuen Testamentes zu denken haben. Es werden[331]) drei Ansichten hierüber aufgezählt; nach der ersten, die schon Maldonat, obwohl nicht ausschliesslich, vertritt (zu Matth. 2, 4.) und die in neuerer Zeit von Patritius wieder aufgenommen wurde, waren die Häupter der 24 Priesterklassen darunter zu verstehen. Es ist hiegegen mit Recht bemerkt worden[a]), dass diese nicht bleibend in Jerusalem waren und nirgends von ihnen etwas vorliegt, woraus zu schliessen wäre, dass

---

331) In neuerer Zeit von Wichelhaus (Versuch eines ausführlichen Commentars zur Leidensgeschichte. Königsb. 1862. S. 31 ff.) und von Langen (die letzten Lebenstage Jesu. Freiburg 1864. S. 26 ff., 226 f.) mit besonderer Sorgfalt behandelt.

a) Wichelhaus l. c. S. 32.

sie als Collegium irgend eine berathende, namentlich richterliche Behörde gebildet hätten. Die zweite Ansicht, die sich schon bei Chrysostomus (homil. 79 in Matth. Ed. Migne t. VII. p. 720) u. A. findet, hat das für sich, dass zur Zeit der Verurtheilung Christi, vermöge des schnellen Wechsels in der höchsten Würde, mehrere abgesetzte Hohe Priester dagewesen sein mögen. Allein der Ausdruck kommt schon zur Zeit der Geburt Christi (Matth. 2, 4.) vor. Damals kann es höchstens zwei abgesetzte Hohe Priester gegeben haben. Lebte Simon der Sohn des Boethos noch, so kann er nach seinem Sturze kaum in einem Collegium gewesen sein, das Herodes befragte. (S. Jos. Ant. XV. c. IX. 3. p. 771. Tauchn. III. p. 365.) Derselbe Grund gilt gegen die Ansicht von Bynäus und Wichelhaus, die eine Modification der eben angeführten ist. Die dritte Ansicht ist die von Maldonat bereits mit berücksichtigte, welche durch Lightfoot (zu Matth. 2, 4.) eine gewichtige Unterstützung fand, wonach die *ἀρχιερεῖς* des Evangeliums jene Priester und Leviten waren, die im Synedrium Sitz und Stimme hatten. Hiemit sind jedoch die Erklärungsversuche nicht erschöpft, Seldenus (de successione in Pontificatum, Lond. 1636. p. 187 f.) bemerkt, dass auch solche Priester, welche durch ein weltliches Amt sich vor dem einfachen Priester auszeichneten, diesen Titel erhalten konnten. Noch näher lag es — und das wäre eine fünfte, oder, wenn die von Wichelhaus als selbständige betrachtet wird, eine sechste Erklärung, — unter *ἀρχιερεῖς* auch solche Priester zu verstehen, welche eines von den oben angeführten Tempelämtern verwalteten. Dass in der letzten Zeit im Kreise der Priester mitunter kleinliche Bestrebungen des Ehrgeizes hervortraten (s. Antiq. XX. 9. 6.), ist durch Josephus und die talmudischen Nachrichten hinlänglich verbürgt. Nichts war natürlicher, als dass irgend welche Auszeichnung in der Stellung in einem glänzenden Namen hervortrat. Die hebräischen und überhaupt einheimischen Bezeichnungen dienten hier weniger gut, als die griechische: *ἀρχιε-*

ρεύς.[332]) Jeder, der ein Tempelamt, eine Stelle im Synedrium, oder ein weltliches Amt verwaltete, rechnete sich zum höhern Klerus, zu den *ἀρχιερεῖς*; die grosse Mehrzahl der anderen Priester bildeten die *ἱερεῖς*.

443. Es überrascht uns nicht zu sehen, wie unter dem Prokurator Felix zwischen den *ἀρχιερεῖς* und *ἱερεῖς* ein Streit ausbrach, bei welchem die erstern, als Inhaber der Gewalt, den Sieg davon trugen (Antiq. XX. c. 8. 8. Tauchn. IV. p. 297.)

Fassen wir alles, was über die *ἀρχιερεῖς* bei Josephus und im Evangelium vorliegt, zusammen, so möchte folgende Erklärung der Wahrheit am nächsten kommen. 1) Ausser den wirklichen und abgetretenen Hohen Priestern führten diejenigen den Titel *ἀρχιερεῖς*, welche Mitglieder des Synedriums waren. Diese Ausdehnung des Namens *ἀρχιερεῖς* scheint die früheste zu sein und ist jedenfalls auf Matth. 2, 4. anzuwenden. 2) Da nach ausdrücklicher Angabe des Josephus (Antiq. XX. 10. 5.) nach dem Tode des Archelaus die Hohen Priester — unter römischer Controle — die ganze Justiz und Verwaltung in ihrer Hand hatten, war es natürlich, dass die priesterlichen Tempelbeamten, auch wenn sie nicht Beisitzer des Synedriums waren, doch zu Berathungen zusammentreten konnten, welche einen amtlichen Charakter hatten.

444. Das war ein neuer Zustand der Dinge, welcher gerade diese Periode auszeichnete. Darum ist die Anwendung des Namens *ἀρχιερεῖς* ein Wahrzeichen der Aechtheit der Evangelien. Man kann sich nicht denken, wie eine spätere Reconstruction der Zeit Jesu dazu gekommen wäre, die *ἀρχιερεῖς* in der Weise thätig sein zu lassen, wie wir es im Evangelium finden.[333])

---

332) Man vergesse nicht, dass die ägyptische Priesterschaft den Titel von *ἀρχιερεῖς* auf der Inschrift von Rosette und der kürzlich entdeckten von Tanis hervortreten lässt. Rosettan. l. 6 (ed. Müller, fragm. I. append. p. 1); Tanit. (ed. Reinisch) l. 3. 73.

333) Auf keinen Fall ist hier ein Grund, die geschichtliche Treue

445. Die Dienste im Tempel waren zum Theil in gewissen Familien erblich. Dabei bildete sich natürlich ein gewisser Geist der Abgeschlossenheit aus, von welchem wir einzelne Proben haben. Das Amt der שוערים oder Thürhüter, welche an 21 Plätzen des Tempels eine Art Sicherheitswache zu halten hatten (Middoth I. 1.), war streng von jenem der Sänger (משוררים) geschieden, deren Chor nie unter zwölf Personen stark sein durfte. (Erachin II. 6. Succah V. 5. Vgl. Tamid VII. 3.) Sie durften ihre Functionen nicht vertauschen. Als einst R. Josue B. Schananjah, der zu den Tempelsängern gehörte, dem Thürhüter Johanan B. Gudgada helfen wollte, wies ihn dieser zurück, obwohl das Amt des Letztern geringer war, als das des Erstern.[a]) (Erachin 11.)

IX. Abgaben an die Priester, die Leviten und den Tempel.

446. I. Die Erstlingsfrüchte. Unter den Abgaben, welche der Klerus zu beziehen hatte, stehen die Erstlingsfrüchte (בכורים) oben an. Jeder Landwirth, Guts- oder Gartenbesitzer musste eine gewisse Anzahl der ersten Früchte, welche auf seinem Boden reiften, zur Darbringung am Heiligthum absondern. Diese Pflicht bezog sich auf die im Deuteronomium (K. VIII. 8) genannten Früchte: Weizen, Gerste, Trauben, Feigen, Granatäpfel, Oliven, wozu auch Honig kam. Die Praxis nahm noch Limonien hinzu.

Die Ausscheidung einer gewissen Zahl dieser Fruchtarten für die Darbringung geschah sicher immer in ähnlicher Art, wie die Mischnah sie vorschreibt: „Die Erstlinge werden in folgender Art abgesondert: Wenn Jemand auf sein Feld gehet

---

der Evangelien zu beanstanden. Vgl. Grünebaum l. c. S. 157: „Nicht unbeachtet kann auch bleiben, dass bei der Anklage immer von Hohenpriestern die Rede ist, in der Mehrzahl, während es geschichtlich feststeht, dass es zu keiner Zeit mehr als Einen Hohen Priester gab.“

a) Vgl. Literaturbl. des Orients. 1845. Nr. 42.

und siehet daselbst die ersten Feigen, Weintrauben, oder Granatäpfel, wenn sie anfangen zeitig zu werden, so bindet er sie mit einer Binse (בגמי) und spricht: Siehe das sind Erstlinge." (Biccurim C. III. 1.)

Wer nahe bei Jerusalem wohnte, brachte die genannten Obstgattungen, namentlich Weintrauben und Feigen, frisch; die Fernerwohnenden brachten sie getrocknet. (Das. §. 3.)

Die Verpflichtung, diese Abgabe zu bringen, wird sich hinsichtlich ihrer lokalen Ausdehnung nach der Norm gerichtet haben, welche Maimonides (Jad chasakah, Trumah C. I. §. 1) so ausspricht: „Die Habe und die Zehenten sind nach dem Wortlaute des Gesetzes Mosis nur für das Land Israel verpflichtend. ... Die Propheten haben bestimmt, dass man sie auch im Lande Sinear (Mesopotamien) bringe, weil dasselbe an das Land Israel anstosst und viele Israeliten dort ihren Aufenthalt haben. Die ersten Schriftgelehrten (החכמים הראשונים), d. h. jene, die unmittelbar nach dem Exile lebten, haben bestimmt, dass man sie auch in Aegypten, Ammonitis und Moabitis bringe, weil diese Länder rings um das Land Israel her liegen."[b])

Aus Josephus geht hervor, dass die jüdischen Colonien von Kleinasien und Cyrene in den letzten Zeiten des Bestandes des Tempels *χρήματα ἱερά* nach Jerusalem einzuschicken pflegten. (Antiq. XVI. 6. §. 1—7.) Von Ephesus werden diese „heiligen Güter" genauer als *ἀπαρχαί* bestimmt, was die Uebersetzung von „bikkurim", aber auch von „trumoth", oder zunächst von ראשית sein kann. Die Mischnah bemerkt, dass unter ראשית sowohl bikkurim als trumah verstanden werde. (Trumah C. III. §. 7.) An die den Ephesiern zugesendete Weisung des Augustus, die Juden an der Ablieferung der gesetzlichen Weihegaben nicht zu hindern, erinnert Philo in seiner Schrift „De legatione ad Cajum" (ed. Turnebus. Francf.

---

b) Vgl. über das Ostjordanland Mischnah, Biccurim I. §. 10.

1691. p. 1096). In derselben Schrift hebt er auch hervor, wie unter Augustus die römischen Juden ungestört das für die ἀπαρχαί treffende heilige Geld nach Jerusalem senden konnten. (Das. S. 1014.) Hier möchte wohl χρήματα ἱερά keine andere Bedeutung haben, als die einer Schätzungssumme für gottgeweihte Oblationen.[334])

447. Ueber die Art und Weise, wie die Erstlingsfrüchte in Palästina dargebracht werden sollten, findet sich schon im Deuteronomium (26, 1 ff.) eine Vorschrift, welche die Hauptmomente des Ceremoniells bestimmt und namentlich das Gebet formulirt, welches bei der Darbringung im Tempel zu verrichten sei. Es war natürlich, dass diese Grundzüge weiter ausgeführt wurden. Die Mischnah ergänzt das Ritual in folgender Art.

Die Zeit der Darbringung war durch das Pfingstfest in sofern bestimmt, als die Erstlingsbrote, welche wesentlich zur Feier des Pfingstfestes gehörten (לֶחֶם בִּכּוּרִים, Lev. 23, 20.), eine Art von öffentlicher Initiation jeder Art von Erstlingsopfern waren. Pfingsten hiess geradezu Tag der Erstlinge. (יוֹם הַבִּכּוּרִים, Num. 28, 126.) Von da an bis zum Laubhüttenfest war die Zeit der Darbringung. (Biccurim I. §. 10.)

Es herrschte dabei nach der Schilderung der Mischnah eine gute Ordnung. Es gab gewisse Städte und Flecken, die als Versammlungsstationen für einen gewissen Bezirk galten. (Biccurim III. §. 4.) Hier sammelten sich die Leute der Umgegend, brachten die Nacht — die immer in den Sommer fiel — auf offener Strasse zu und zogen vereinigt nach Jerusalem. Nicht ferne von Jerusalem wurde der Zug geordnet, eine gewisse Anzahl von Körben mit schönem Obst gefüllt und ein Opferthier mit vergoldeten Hörnern und einem Oliven-

---

334) Dieses Moment hebt schon Winer (s. v. Erstlinge) hervor: „Man scheint in den entfernten Ländern die Erstlinge zu Gelde gemacht und an den Tempel eingesendet zu haben. Philo II. 578."

kranz, vor dem Zuge hergeführt. Ansehnliche Züge wurden von der Priesterschaft feierlich abgeholt und in Prozession in den Tempel begleitet. Bei bedeutenden Zügen schlossen die Handwerker ihre Buden. Der einzelne Hausvater trug den Korb selbst in den Tempel; reiche Männer hatten sehr kostbare Körbe. (Das. §. 8.) Es wird von König Agrippa gerühmt, dass er seine Erstlinge persönlich in einem Korbe im Tempel dem Priester übergeben habe. (Biccurim III. §. 4.)

Die weitern Details, namentlich über die Hersagung der in Deuter. 26. vorgeschriebenen Formel, sehe man im Tr. Biccurim.

448. II. Die Erstlingsoblation Trumah. Die Darbringung der Erstlinge war mehr symbolisch, als steuerartig. Die schöne Formel, welche in Deuter. 26. vorgeschrieben ist, sprach den Glauben an die Oberhoheit Gottes aus, als dessen Lehenträger sich der einzelne Israelit bekannte. Die Abgabe selbst war mehr eine schöne Widmung, als ein reeller Beitrag zur Sustentation des Klerus. Da nun die Schrift im Allgemeinen die Darbringung von Erstlingen (ראשית) und von ausgehobenen Oblationen (תרומות) angeordnet hatte, so bildete der nachexilische Usus ein Gesetz aus, welches dem Grundbesitzer eine schwere Last auflegte. Er musste von allen essbaren Erzeugnissen einen Theil absondern und als Trumah den Priestern bringen.

Der Name תְּרוּמָה (von הֵרִים „heben“) bezeichnet wie im Allgemeinen „Hebung, Hebe“, so insbesondere die Aushebung eines gewissen Theiles von Erzeugnissen, Gütern zu religiösen Zwecken. So baute Moses die Stiftshütte und ihren Zubehör aus einer תְּרוּמָה. (Exod. 25, 2. 3. 30, 13. 14. 15.)

Die pharisäische Gesetzgebung des nachexilischen Zeitalters hat denselben Namen auf eine Abgabe angewendet, für deren Begründung man die Stelle Deuter. 18, 25 ff. anführte. Man nannte das „die grosse Hebe“ (תְּרוּמָה גְּדוֹלָה).

Ehe irgend eine andere Abgabe vom Ertrage des Bodens

weggenommen wurde (die Biccurim ausgenommen), musste zum Besten der Priester ein Theil ausgesondert werden. (Trumah III. §. 6.) Es galt der Grundsatz: Ein schönes Auge (ein Grossmüthiger) giebt 1 von 40; ein mittelmässiges 1 von 50, ein böses Auge (ein Geiziger) 1 von 60. Nach der Schule Schammais giebt ein schönes Auge 1 von 30. (Trumah IV. §. 3.)

449. Zu dieser Abgabe wurden nicht nur jene sieben Fruchtgattungen genommen, welche als Erstlinge gebracht wurden, sondern auch verschiedene andere, z. B. verschiedene Gemüsearten; auch Zwiebeln, Gurken, Melonen (Trumah II. §. 5. III. §. 1), Tiltan (תִּלְתָּן, foenum graecum, τῆλις, Bockshorn, s. Oken, Botanik III. S. 1637; Trumah X. §. 5).

Niemand durfte etwas von jenen Früchten und Esswaaren geniessen, welche als Trumah den Priestern gehörten.

Es war Regel, dass derjenige, welcher aus Irrthum, oder unter Umständen, welche irgend eine Entschuldigung nahe legten, von der „Hebe" ass, diese und den fünften Theil darüber ersetzen musste. (Trumah VI. §. 1 u. 3.)

Der überlegte Genuss von Geheiligtem, d. h. von jeder Art von Oblation an den Tempel, gehörte zu den schwersten Verbrechen. (S. Traktat Crithut I. 1 u. weiter.) Aus der Strenge der Theorie über solche Schuld einerseits und den unvermeidlichen Verwickelungen im Leben andererseits erbaute sich jenes Labyrinth von casuistischen Bestimmungen, wovon die Mischnah voll ist. — Der Klerus bezog aus diesen Trumoth beträchtliche Einkünfte, doch weit mehr aus der Abgabe der Erstgeburten.

450. III. Erstgeburten (בכורות). Das Gesetz schrieb vor, dass alle Erstgeburt und zwar von Menschen und Thieren Gott geheiligt sein soll. (Exod. 13, 2. 15.) Daraus ergaben sich drei Gattungen von Abgaben.

1) Von reinen Thieren, d. h. solchen, die geopfert werden konnten, musste die männliche Erstgeburt zum Tempel gebracht und als Friedopfer verwendet werden, d. h. das Fett

kam auf den Altar, Brust- und Schulterstücke erhielt der Priester, das Fleisch konnte am Heiligthum von der Familie des Darbringers genossen werden. (Num. 18, 17. Deuter. 15, 19 f. Vgl. Levit. 27, 26 ff.)

Wenn ein solches Thier einen Fehler hatte, gehörte es ganz allein dem Priester, oder wurde ausgelöst. Die Erstgeburten mussten vom Eigenthümer über einen Monat gepflegt werden, ehe sie in den Tempel gebracht wurden. (Bechoroth IV. 1.)

Die Bestimmung darüber, ob ein Thier fehlerhaft sei oder nicht, hatte sich nach gewissen Regeln zu richten, die man im Traktat Bechoroth zum Theil aufgezeichnet findet. Dass hiebei nicht selten Unterschleif getrieben wurde, sieht man daselbst unter anderem aus folgender Bestimmung: (IV. 7.) „Von einem Priester, der verdächtig ist wegen der Erstgeburt, d. h. dass er ohne Grund, aus Eigennutz sie für untauglich zum Opfer erkläre, kauft man kein Rohfleisch und keine ungegerbten Häute.“

451. 2) Die Erstgeburt von unreinen Thieren, wie Eseln, Kameelen wurde nach einem fixirten Schätzungspreise ausgelöst. (Num. 18, 15. Levit. 27, 27.)

Für den Fall, dass ein solches Thier krüppelhaft war, wäre nun der Schaden für den Landwirth gar zu gross gewesen. Daher war es eine weise Verfügung, dass das Erstgeborene von unreinen Thieren getödtet werden konnte (Exod. 13.). Die Mischnah gestattet, einem solchen Thier das Genick zu brechen und es zu begraben. (Exod. XIII. 13. und Bechoroth I. §. 7.)

Der Preis der Lösung war um ein Fünftel über den Schätzungswerth des Thieres; für das Erstgeborene vom Esel konnte ein Lamm gebracht werden. (Exod. 13, 13.) Das war also eine bedeutende Einnahme.

452. 3) Einträglicher war indess die Lösung der menschlichen Erstgeburt männlichen Geschlechtes. Das Gesetz geht

von dem Grundsatze aus, dass eigentlich jeder Erstgeborene Priester sei. Um nun die priesterlichen Functionen dem Stamme Levi rechtmässig überlassen zu können, mussten die Eltern ihren Erstgebornen loskaufen. „Jeden erstgebornen Menschen von deinen Söhnen löse aus durch Geld.“ (Exod. 13, 13. Num. 8, 17 f.) An der letztern Stelle ist genau festgesetzt, dass der Lösepreis fünf Siklen des Heiligthums betragen soll. Die Mischnah (Bechoroth VIII. 7.) bestimmt, dass die fünf Sela (סְלָעִים), welche hiebei zu entrichten seien, nach tyrischem Gewichte bestimmt werden (במנה צורי). Bartenora erläutert, dass ein Siklos unter dem ersten Tempel 320 Gran, genauer Gerstenkörner, unter dem zweiten aber 384 Gran gehabt habe. Fünf Sela oder Sikli seien demnach 1920 Gran (ונמצאו חמש סלעים משקל אלף וט' מאות ועשרים שעורות בינונית של כסף מזוקק). Man wird demnach den Lösepreis zu 6 fl. 45 kr., also nahezu auf 4 preuss. Thaler festsetzen können. In dem von Lukas II. 21 ff. erzählten Falle, der Christus betraf, gehört hieher nur das: Ut sisterent eum Domino. Die Darbringung des Opfers bezog sich auf die Reinigungspflicht der Mutter. (Vgl. den Abschnitt von den Sündopfern.)

Es ist klar, dass hierin eine sehr bedeutende Abgabe an die Priester bestand. Weit geringer und mehr symbolischer Natur war die folgende Oblation.

453. IV. Die Challah (חַלָּה). So nannte man einen Theil vom Brotteige, den man für den Altar absonderte. Die Verpflichtung zu dieser Art von Oblation beruht auf dem allgemeinen Grundsatze, dass alles Erste dem Herrn geweiht werden müsse. Die gesetzliche Grundlage für diese Leistung findet sich Num. XV. 18 f. Natürlich musste die Schule näher bestimmen, von welchen Getreidearten die Challah zu geben sei; es wurden fünf benannt: Weizen, Gerste, Vesen oder Dinkel (כוסמין), Hafer (שבולת שועל) und Roggen (שיפון). (Challah I. 1.) Das Maass der Challah ist der 24. Theil des

Teiges (das. II. §. 7). Dieser Anbruch musste den Priestern abgegeben werden. (*Τούς τε πέττοντας τὸν σῖτον καὶ ἀρτοποιουμένους τῶν πεμμάτων αὐτοῖς τινα χορηγεῖν* sagt Josephus Ant. IV. c. 4. §. 4.) Calmet nimmt an, dass man ihn den Priestern oder Leviten in der nächsten Priester-, oder Levitenstadt habe bringen müssen und wenn das nicht möglich war, so verbrannte man die Teigabsonderung. Diction. s. v. Premices. Das stimmt mit den jüdischen Angaben überein, obwohl sie etwas unklar in diesem Punkte sind. Die Mischnah theilt uns mit, dass die Pflicht der Einsendung dieser Angabe sich nach folgenden Rayons verschieden gestaltet habe. Im ganzen Lande Israel bis Achzib (אכזב bei Acco) gab man eine einfache Challah. Von Achzib bis an den Euphrat und bis Amanah (אמנה, worunter nicht der Fluss Chrysorrhoas bei Damaskus, sondern ein Gebirg oder eine Gegend nördlich von Tripolis gemeint ist, s. Schwarz, das heil. Land. S. 6) sondert man eine doppelte Challah ab, wovon die eine an Ort und Stelle verbrannt, die andere den Priestern zum Genusse überlassen wird. Die erstere muss ein bestimmtes Maass haben. Vom Euphrat einerseits und Amanah andererseits weiter hinaus brauchte die erste kein bestimmtes Maass zu haben. (Tr. Challah IV. §. 8.) Anderwärts sagt die Mischnah (Challah IV. §. 20), es wäre bis von Alexandria eine Challah (nach Jerusalem?) gebracht worden, aber man habe sie nicht angenommen; ebenso habe man einen gewissen Nitthai (נִתַּי) von Thekoa abgewiesen, der Challah aus Bitter (ביתר) gebracht habe. Dieser Fall ist um so belehrender, wenn dieses Bitter das bekannte Bittir westlich von Bethlehem ist, welches nur drei geringe Stunden von Jerusalem entfernt liegt. Die Nichtannahme der Challah in Jerusalem mag demnach andeuten, dass diese Oblation den nächsten Leviten oder Priestern zu bringen sei. Aus Philo[335]) sehen wir, was wohl selbstver-

335) Aus Philo (de praemiis sacerdotum et honoribus. ed. Francof.

ständlich wäre, dass man dem Priester den Abhub nicht in Form eines Teiges brachte, sondern als ausgebackenes Brot, oder fertigen Kuchen.

454. V. Zehnten (מַעַשְׂרוֹת). Viel bedeutender als diese Oblation, welche nur eine Art von religiösem Zierrath im Alltagsleben war, sind die Zehnten. Es gab vier Arten derselben. 1) Zunächst hatte jeder Landwirth vom ganzen Ertrag der Aecker und des Stalles den zehnten Theil der nächst gelegenen Levitenstation zu übergeben. Das nannte man den ersten Zehnten (מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן). 2) Von dieser Abgabe hatten die Leviten den zehnten Theil an die Priester abzuliefern. Das war der „Zehent vom Zehnten“ (מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר). 3) Von dem, was dem Landwirth nach der Absonderung der Erstlinge, der Trumah und des ersten Zehentes übrig blieb, hatte er den zehnten Theil jährlich zu Opfermahlzeiten am Tempel zu verwenden. Das nannte man den „zweiten Zehent“ (מַעֲשֵׂר שֵׁנִי). 4) Jedes dritte Jahr sollte ein weiteres Zehntel des Ertrages für Arme, Waisen, Wittwen zu Mahlzeiten verwendet werden, bei welchen insbesondere die Leviten zu berücksichtigen waren. Das war *δεκάτη τρίτη*, oder der Armenzehnte: מַעֲשֵׂר עָנִי.

Ehe wir auf eine Erläuterung über die einzelnen Arten von Zehent eingehen, sei im Allgemeinen daran erinnert, dass eine ähnliche Abgabe auch bei andern alten Völkern vorkommt. Der doppelte Zehent, d. h. das Fünftel, was von allen Erzeugnissen nach Genes. 47 in Aegypten an den König abzugeben war, gehört weniger hieher, wohl aber der Zehnte, den die Phönizier dem Melkarth (Herkules), oder dessen Priester zu widmen pflegten. (S. Movers, Phönizier II. S. 547.) Selbst die Colonien entrichteten den Zehnten von allen Einkünften

p. 830) sehen wir nur soviel, dass die Priester die Challa erhielten: *Κελεύει γὰρ τοὺς σιτοποιοῦντας ἀπὸ παντὸς στέατος καὶ φυράματος ἄρτον ἀφαιρεῖν ἀπαρχὴν εἰς ἱερέων χρῆσιν.*

an das Heiligthum des Herakles in Tyrus (ders. III. S. 51). Auch von der Kriegsbeute wurde der zehnte Theil als geheiligter Tribut an den Tempel des tyrischen Melkarth eingeschickt. (Das. S. 54.)

In Athen hatte der Zehent sowohl als Leistung an das Staatsoberhaupt, wie als Tribut an die Tempel, eine sehr umfassende Ausbildung erhalten. (S. darüber Aug. Böckh, die Staatshaushaltung der Athener. Berl. 1817. I. Bd. S. 350 ff.) Der Tempel der Athener auf der Akropolis bezog unter anderem den zehnten Theil der Beute und der eingezogenen Güter (das. S. 173).[a]) Die Römer kannten ebenfalls neben einem Staatszehnten, den z. B. die Pächter von römischen Feldern in der Provinz geben mussten (Cic. Verr. III. 26.), einen Zehent, der den Tempeln zukam.

455. In der heiligen Schrift erscheint der Zehent zuerst in dem (Genes. XIV. 20. erzählten) Falle der Abgabe des zehnten Theiles der Beute von Abraham an Melchisedek.

Im mosaischen Gesetze wurde der Zehent als ein Hauptmittel der Erhaltung des Klerus betrachtet und näher bestimmt, doch nicht so genau, dass nicht der allmälige Gebrauch und die daraus erwachsene Gesetzgebung Manches zu ergänzen gehabt hätten.

Deutlich ist (Num. 18, 21. Levit. 27, 30 f.) ausgesprochen, dass von den Früchten des Bodens, von Getreide und Obst, wie von Rindern und Schafen der zehnte Theil an die Leviten abgegeben werden solle. Statt der Naturalabgabe konnte für Getreide und Obst der Schätzungspreis und ein Fünftel darüber gegeben werden. (Levit. 27, 31.) Beim Thierzehent merkt das Gesetz (Levit. 27, 33.) ausdrücklich an, es soll weder gutes, noch schlechtes ausgewählt werden und kein

---

a) Vgl. Callimachi Epigrammata, ed. Tauchn. p. 252. Nr. 40: *Καὶ τῇ κάτω θυγατρὶ τὰ δῶρα Τιμόδημος εἵσατο τῶν κερδέων δεκατεύματα, καὶ γὰρ εὔξαθ' οὕτως.*

Ersatz zulässig sein. Um eine egoistische Auswahl auszuschliessen, wurde das von Mischnah Bechoroth IX. 7. vorgeschriebene Verfahren angewendet.

Die nachexilische Observanz dehnte die mosaische Bestimmung, welche offenbar auf die Hauptfrüchte ging, so weit aus, dass der Kleinzehent auch Anis und Coriander u. dgl. umfasste. (Mischnah Maasroth IV. 5. Vgl. das ganze III. Cap., dann I. 1.) „Alles was essbar ist, alles was man bewacht (d. h. als Gartenpflanzung betrachtet), und aus der Erde wächst, muss verzehntet werden.“ Daraus erläutert sich die Rüge Christi (Matth. 23, 23.): „Wehe euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, die ihr die Krausemünze, Anis und Kümmel verzehntet, aber das Wichtigere des Gesetzes, die Gerechtigkeit, die Barmherzigkeit und den Glauben vernachlässigt. (Ἡδύοσμος wird die in Schebiith C. VII. §. 1 erwähnte Dendenah sein, die wieder mit ninja'h identisch sein wird. Neuarabisch نعناع. S. Bochthor, s. v. Menthe.)

456. Von diesem ersten Zehent hatten die Leviten den zehnten Theil an die Priester zu bringen. Das wird ein Hebeopfer dem Herrn genannt (תְּרוּמַת יְהוָה) und Zehent vom Zehent (מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר). Num. 18, 26.

Selbstverständlich mussten zur Aufnahme dieser Abgabe am Tempel Vorrichtungen getroffen sein. Es wird von Ezechias gerühmt, dass er nicht nur das Volk zur genauen Erfüllung der Zehentpflicht aufgemuntert (2 Chron. 31, 4 ff.), sondern auch Speicher (לְשָׁכוֹת) zur Aufnahme des Ueberflusses gebaut habe. Im zweiten Tempel werden diese לשכות bei Nehem. X. 39. בֵּית הָאוֹצָר genannt.

457. Die Vorschrift über den zweiten Zehent (מַעֲשֵׂר שֵׁנִי) findet sich Deuter. 14, 23 ff. Es ist auffallend, wie man (und noch in neuester Zeit 1861 Knobel zu Deuter. 14.) einen Widerspruch in dieser Verfügung mit dem in Levitikus und Numeri gegebenen Zehentgesetz finden konnte. Es ist ja durch die Verfügung über den zweiten Zehent nichts wesent-

lich von frühern Bestimmungen Abweichendes aufgestellt. Dort war vorgeschrieben, dass der Israelit dreimal am Centralheiligthum erscheinen soll. (Exod. 23, 14. 17. u. s. w.) Hier im Deuteronomium wird nur der Aufwand näher bestimmt, welcher hiebei normal gemacht werden soll.

Eher könnte man die Bestimmung über den dritten Zehent als etwas den frühern Zehentgesetzen Fremdes betrachten.

458. Im Deuter. XIV. 28. 29. wird befohlen, jedes dritte Jahr den zehnten Theil des Ertrages mit dem Leviten, dem Fremdling und dem Armen zu theilen. Wir finden im Buche Tobias (I. 8.) unter den Zeichen der vorzüglichen Frömmigkeit des Tobias aufgeführt, dass er nicht nur den ersten und zweiten, sondern auch den dritten Zehent (*τὴν τρίτην δεκάτην*) „Denen gegeben, welchen er zukam". Flavius Josephus (Antiq. IV. 8, 22.) sagt vom Gesetzgeber: *Ταῖς δεκάταις δυσὶν ἅς ἔτους ἑκάστου προεῖπον τελεῖν τὴν μὲν τοῖς Λευΐταις, τὴν δ᾽ἑτέραν πρὸς εὐωχίας, τρίτην πρὸς αὐταῖς κατὰ τὸ ἔτος τρίτον συμφέρειν εἰς διανέμησιν τῶν σπανιζόντων, γυναιξί τε χήραις καὶ πᾶσιν ὀρφανοῖς.*

459. VI. Im spätern Judenthum hat sich eine complicirte Theorie über das Schlachten der Thiere, deren Fleisch gesetzlich geniessbar sein sollte, ausgebildet, wie wir oben §. 375 sahen. Man hat sich dabei auf Deuter. 18, 3. berufen: „Das soll das Recht der Priester vom Volke sein, von denen, die ein Schlachtthier schlachten, sei es Stier oder Schaf, so giebt man dem Priester das Armstück, die Kinnlade und den Magen." (*Βραχίονα καὶ τὰ σιαγόνια καὶ τὸ ἤνυστρον.* LXX. zu Deuter. 18, 3.)

Nur wenn man זֶבַח hier vom Schlachtopfer, das auf dem Altar dargebracht wird, verstehen würde, ergäbe sich ein Widerspruch mit den im Levitikus u. s. w. aufgestellten Regeln über die Opfergebühren. Hier ist, wie mit Philo (de praemiis sacerdotum, ed. Francof. p. 832) und Josephus anerkannt werden muss, vom Schlachten der Thiere die Rede. (Antiq.

IV. c. 4. §. 4.)[b]) *Εἶναι δὲ καὶ τοῖς κατ' οἶκον θύουσιν εὐωχίας ἕνεκα τῆς αὐτῶν ἀλλὰ μὴ θρησκείας ἀνάγκην κομίζειν τοῖς ἱερεῦσιν ἔνυστρον τε καὶ χελύνιον* (die Lippe, die Kinnlade) *καὶ τὸν δεξιὸν βραχίονα τοῦ θύματος.*

Es ist nicht leicht, sich eine genaue Vorstellung von der Durchführung dieses Gesetzes in der alten Zeit zu machen. Hätten die Israeliten diese Abgabe gewissenhaft geleistet, so wäre der Priesterstand gut versorgt gewesen. Man darf indess nicht vergessen, dass der Genuss von Fleisch verhältnissmässig selten war, wenn man die Opfermahle nicht berücksichtigt.

460. VII. Eine reiche Quelle der Einnahme waren die Opfergefälle und freiwilligen Oblationen, worüber das Nähere im Abschnitte von den religiösen Handlungen. Hier sei nur aus Josephus bemerkt, dass Jene, welche sich zu einem Opfer (*κορβᾶν*) verlobt hatten und dasselbe in Wirklichkeit zu bringen gehindert waren, den Priestern eine beträchtliche Summe zahlten: eine Frau 30 Sikli (also etwa 40 fl.), ein Mann 50 Sikli (über 60 fl.). Antiq. IV. c. 4. §. 4.

461. VIII. Schliesslich mag hier die Tempelsteuer erwähnt werden, obwohl die Priester nur insoferne einen Nutzen davon hatten, als ein gefüllter Tempelschatz immer in ihrem Interesse liegen musste. Ueberschüsse (נוֹתָרִים) wurden z. B. von Asa zu kriegerischen Unternehmungen verwendet. 1 (3) Kön. 15. 18. Es lag noch näher, in dringenden Fällen für Bedürfnisse des Cultuspersonals den Tempelschatz in Anspruch zu nehmen, obwohl er zunächst für die Erhaltung des Gebäudes, für Anschaffung der Opfergeräthe, Priesterkleider u. dgl. da war.

Diese Abgabe heisst (2 Chron. 24, 6.) מַשְׂאַת מֹשֶׁה, „die Steuer von Moses", oder nach der Vulg. „pecunia, quae constituta est a Moyse", weil schon Moses selbst zum Zwecke

---

b) Wir setzen die oben dem Inhalte nach gegebene Stelle nach ihrem Wortlaute her.

der Herstellung der Stiftshütte dieselbe erhob. Exod. 30, 11 ff. Moses ordnete eine Volkszählung an und nahm von jedem Mann, der über zwanzig Jahre alt war, das „Lösegeld" (כֹּפֶר). Es wird nämlich diese Kopfsteuer als ein Sühnepreis für jeden einzelnen Mann betrachtet. (לְכַפֵּר עַל נַפְשֹׁתֵיכֶם, das. Vers 16 u. s. w.) Der Betrag ist ganz genau bestimmt: Ein halber Siklos und zwar von jenem Siklos, welcher aus zwanzig Gera (ungefähr Obolos) besteht. Schon Moses sah voraus, dass die Münzen sich im Laufe der Zeiten ändern würden; er stellte demnach eine unveränderliche Norm für diese Abgabe auf, indem er forderte, die Hälfte des „heiligen Siklos" sollte geopfert werden. Mit Verweisung auf den Abschnitt von dem Münzwesen in den bürgerlichen Alterthümern bemerken wir hier nur, dass LXX. den (heiligen) Siklos durch *δίδραχμον* giebt. Josephus sagt ausdrücklich (Antiq. III. c. 8. §. 2) der Siklos habe vier attische Drachmen. Beide Angaben treffen vollkommen zusammen, indem die attische Drachme die Hälfte der alexandrinischen ist. Unter Voraussetzung des attischen Maassstabes muss demnach die Hälfte des heiligen Siklos eine Doppeldrachme sein.[c]) So wird denn auch die Tempelsteuer im neuen Testamente genannt. Matth. XVII. 24 wird Petrus gefragt: „Zahlt euer Meister das Didrachmon nicht?" Nimmt man ferner mit de Saulcy an, dass der Siklos des Jaddua (nach S.'s Erklärung) das Normalgewicht eines heiligen Siklos darstelle, so wird man diesen auf vierzehn Grammes, den halben heiligen Siklos auf sieben Grammes bestimmen müssen. Der Werth eines heiligen Siklos wäre demnach zwischen 1 fl. 10 kr. und 1 fl. 20 kr.; die jährliche Tempelsteuer — das Didrachmon — wäre 35—40 kr. süddeutscher Währung.

Keine andere Steuer wurde so streng eingefordert. Wer

---

c) Dass zur Zeit des Nehemias (Nehem. X. 33.) ein Drittel-Sekel zum Dienste des Hauses Gottes jährlich geopfert wurde, war ausserordentlich.

den halben Sekel nicht zahlen konnte, wurde gepfändet (Tr. Schekalim I. 3.). Das Osterfest, oder eigentlich der Monat vor Ostern (Adar) war die Zeit der Einzahlung; schon vom 15. Adar an fand man bei den Wechslern in den Provinzen Gelegenheit, gegen gewöhnliche Münze den heiligen Sekel einzuwechseln. Vom 25. Adar an sah man Wechslertische (שולחנות) im Tempel zu gleichem Zwecke (das.). Man nahm den halben Sekel auch von Frauen, Sklaven und minderjährigen Kindern an, pfändete sie aber nicht, da für sie keine förmliche Pflicht hinsichtlich dieser Abgabe bestand. (Schekalim I. §. 5.)

Auch die im Exile lebenden Juden zahlten diese Abgabe. Die babylonischen brachten ihren Beitrag nach Nahardea (in der Nähe des heutigen Anbar am mittlern Euphrat), von wo aus derselbe unter Bedeckung nach Jerusalem übergeführt wurde.

Die oben genannten *ἱερὰ χρήματα* werden auch diese Abgabe enthalten.

Die Sendungen waren so bedeutend, dass sie die Aufmerksamkeit der Römer auf sich zogen. Cicero klagt in der Rede pro Flacco darüber, dass die Juden aus den Provinzen ungebührlich viel Geld nach Jerusalem schickten und rechtfertigt den Valerius Flaccus darüber, dass er bei seiner Amtsverwaltung in Kleinasien solche Sendungen verboten habe.[d])

Auch Nichtisraeliten opferten Weihegaben zum Tempel in Jerusalem. So berichtet Philo (de Legatione ad Cajum ed. Francof. p. 1014), dass der Kaiser Augustus beinahe mit seiner ganzen Familie (*πανοίκιος*) den Tempel mit Weihegeschenken geschmückt habe. Nach dem arabischen Buche der Makkabäer wären nach Anordnung der griechischen Könige vor Seleukos, König von Macedonien (wohl Sel. Nikator), grosse Summen am Tempel zu Jerusalem hinterlegt worden, damit aus diesem Schatze Wittwen und Waisen unterhalten würden.

---

d) Pro Flacco, 28, 67. Orelli, t. II. p. 100.

Die freiwilligen Opfer und Gaben, die man zu jeder Zeit zum Tempel bringen konnte, mussten bald mittelbar, bald unmittelbar für die Priester einen Vortheil bringen.

462. IX. Den Priestern und Leviten wurde eine gewisse Anzahl von Städten als Amtswohnung angewiesen. In der Prophetie Jakobs wird diess als Strafe aufgefasst. (Genes. 49, 7. Dividam eos in Jacob et dispergam eos in Israel.) Die Härte dieser dem Vater zustehenden Auffassung wird durch den Segen Mosis (Deuter. 33, 8 ff.) und durch die Anordnung hinsichtlich der Leviten- und Priesterstädte ausgeglichen. (Num. 35, 2 ff.) Die Ausführung des Gesetzes bei Josue K. XXI und 1 Chron. VI, 54 ff. Es waren im Ganzen 48 Städte, nämlich 13 für die Priester und 35 für die Leviten. Die 13 Priesterstädte lagen sämmtlich im Stamme Juda und Benjamin, so dass offenbar von vorn herein auf die Centralcultusstätte Jerusalem Rücksicht genommen wurde. Dass sechs dieser 48 Städte zugleich Asyle (עָרֵי מִקְלָט) waren, gehört nur in sofern hieher, als hiedurch eine Priesterstadt und fünf Levitenstädte eine besondere Auszeichnung erhielten. Drei dieser sechs Asyle waren westlich, ebensoviel östlich vom Jordan. Hebron auf der Westseite war Asyl- und Priesterstadt, Sichem und Kades levitische Asylstädte. Die drei östlichen Leviten- und Asylstädte: Golan, Ramoth und Bezer, sind nicht mit voller Sicherheit zu bestimmen. Eine derselben lässt sich vielleicht durch Rücksicht auf die gesetzliche Bezeichnung herausfinden. Das Gesetz (Numeri 35) schreibt vor, dass jede Priester- und Levitenstadt einen Burgfrieden von 2000 Ellen[336]) gegen jede Weltgegend um sich haben soll. Dieses kleine Feld um die

---

336) Maimonides (Schmittah we jôbel. Ed. Berl. t. V. f. 132. a.) rechnet 3000 Ellen. Philippson (zu Num. 3. S. 695, vgl. S. 840) nimmt die Ausgleichung Rosenmüllers an, wonach auf jede Seite der Stadt vom Mittelpunkte an 1000 Ellen gerechnet wurden. Vgl. Talmud bab. Erubin 51. a.

Stadt wird מִגְרָשׁ, wörtlich: „Trieb, Austrieb, also Trift", genannt. (Num. 35, 2.) In Folge davon hiessen diese Städte עָרֵי מִגְרָשׁ. (1 Chron. 13, 2.) Es liegt die Vermuthung nahe, dass die bedeutendsten dieser Städte, namentlich die Asyle, vom Volke schlechtweg Migrasch oder Gerascha (גְּרָשָׁה, was übrigens nicht wirklich nachweisbar ist) genannt wurden, woraus sich erklären lässt, wie es kommt, dass eine so bedeutende Stadt, wie Gerasa in Peräa, in der Bibel scheinbar mit Stillschweigen übergangen ist (Ramoth be Gilead) und im Evangelium ein Gerasa ganz nahe am See Tiberias genannt wird (Golan).

463. Es versteht sich wohl von selbst, dass die Oertlichkeit bei mehreren Städten eine Abweichung von der streng quadratischen Form, welche der Buchstabe des Gesetzes voraussetzt, forderte. Die Bestimmung des bezeichneten Burgfriedens wird kurz und treffend von Philo (de praemiis sacerd. ed. Francf. p. 834) bezeichnet: „Er (der Gesetzgeber) theilte ihnen auch 48 Städte zu, jede mit einer Vorstadt (*καθ' ἑκάστην προάστεια*) von 2000 Ellen ringsum, um Vieh auf die Weide zu treiben und zu andern Verwendungen, wie sie den Städten nöthig sind." (Vgl. Josephus, Antiq. IV. 4. §. 3, welcher den Vorplatz ebenfalls zu 2000 Ellen angiebt, von der Bestimmung desselben jedoch nichts erwähnt.)

464. X. Nimmt man hinzu, dass die Priester jede Art von Erwerbsthätigkeit zu jenen Zeiten treiben durften, da sie keine Function im Tempel hatten und dass sie, wie wir oben (C. VIII) sahen, im ganzen Jahre nur etwa drei Wochen vom Dienste in Anspruch genommen wurden, so sieht man, dass ihr Leben ein sorgenfreies war. In der Wahl der Beschäftigung hatten sie nur das Eine zu beobachten, dass sie kein Handwerk betrieben, welches levitisch unrein machte. Der Grundsatz, dass man aus der Klasse gewisser Handwerker, wie Gerber, Bader, Walker u. s. f., weder einen König, noch einen Hohen Priester aufstelle, wird auch auf die Haltung

der gewöhnlichen Priester zurückgewirkt haben. (S. Talmud bab. Kidduschin fol. 82. a.)

X. Das Personal der Synagogen.

465. Die Synagoge diente verschiedenen Aeusserungen der Frömmigkeit und andererseits den Bedürfnissen des Unterrichts und des Gemeindelebens.[a]) Jede dieser Arten des Kirchenlebens forderte ein leitendes oder dienendes Personal. Es war möglich, dass verschiedene Dienste oder Aemter in Einer Person vereinigt waren.

In sofern die Synagoge der Sammelplatz der Gemeinde war, nahmen in ihr die erwählten oder geborenen Vertreter der Gemeinde eine bevorzugte Stelle ein. Das waren die *πρεσβύτεροι* oder Aeltesten (זְקֵנִים). In der Synagoge von Alexandria finden wir siebenzig solcher „Aeltesten".[b]) Sie bildeten wahrscheinlich eine Art von Synedrium. So erklärt es sich, wie in der Exilgemeinde von Babylon zwei „Aelteste", die offenbar nicht Greise waren, als Richter aufgestellt wurden.[c]) Kam zu diesen zwei Richtern noch ein Vorsitzender hinzu, so war eines jener kleinen Gerichte gebildet, wie sie durch ganz Judäa hin bestanden. Zweiundzwanzig „Aelteste" mit einem Vorsitzenden bildeten die Mittelgerichte.[d])

Die Aeltesten hatten indess an den Synagogen nicht bloss die Function von Richtern, es gab verschiedene gemeinschaftliche Angelegenheiten, welche von ihnen und durch sie werden besorgt worden sein.

466. Zu diesen rechnen wir das Armenwesen. Es gehörte zu den wichtigsten und schönsten Aeusserungen des

---

a) Vgl. oben §. 234 ff.

b) S. die Stelle oben Abschnitt IV. c. V. §. 237.

c) Daniel nach der röm. Ausg. der LXX. c. I. 5: *Καὶ ἀπεδείχθησαν δύο πρεσβύτεροι ἐκ τοῦ λαοῦ κριταὶ ἐν τῷ ἐνιαυτῷ ἐκείνῳ.*

d) Mischnah, Sanhedrin I. 1. 2.

Synagogenwesens, dass die Besorgung des Almosens regelmässig betrieben wurde. Es gab eine Localarmenpflege und eine Wohlthätigkeit, die in die Ferne wirkte. Die Colonien vergassen ihre Mutter, Jerusalem, nicht. Dorthin wurden durch vertraute Personen Gaben eingesendet.

Für die Armenpflege in der Heimath, im Bereiche der einzelnen Synagogengemeinde, sorgten Vertrauensmänner, welche theilweise Parnasim, d. h. „Pfleger, Nährer", hiessen.[337]) Man scheint unter Parnas auch eine Art von Bürgermeister verstanden zu haben.[a]) In wiefern die Vorstände die Armenpflege zu besorgen hatten, hiessen sie mit dem besten Rechte Parnasim.[b])

467. In jeder Gemeinde gab es Sammler des Almosens, Gabbaje Zedakah.[c]) Das waren Vertrauensmänner, welche das Almosen sammelten und austheilten. Man unterschied Geldbeiträge, welche in eine Kasse oder in eine Almosenbüchse kamen, und Almosen in Viktualien. Letzteres wurde täglich nach Bedarf gesammelt und ausgetheilt. Da hiezu ein Sack gebraucht wurde, hiessen die Sammler, welche sich hiemit abgaben, „Sammler des Sackes" (גַּבָּאֵי תַמְחוּי). Jene, welche Geldbeiträge zusammenbrachten, bedienten sich einer Kasse (קוּפָּה). Bei der Sammlung mussten (wenigstens) zwei, bei

---

337) פַּרְנָסִים. Die Bedeutung „Verpfleger, Verwalter" kann nicht zweifelhaft sein, da das Verbum פַּרְנֵס „verpflegen, verwalten" sowohl im Aramäischen, als im Syrischen sammt verschiedenen Ableitungen gebräuchlich ist. Das Wort scheint nicht semitischen Ursprungs zu sein. Es ist aber auch noch nicht gelungen, eine Herleitung aus dem Persischen nachzuweisen. Sollte es aus *κυ-βερνάω, κυ-βέρνησις, κυ-βερνήτης* entstanden sein?

a) Vgl. die Talmudstellen Hagigah 5. b., Sanhedrin 92. a. „Der Parnas, welcher die Gemeinde mit Gelassenheit führt."

b) Vitringa (de Synagoga vetere, p. 630) bringt eine Stelle aus Joreh Deah zum Beweise dafür vor, dass die Parnasim die Armenpfleger waren.

c) Baba mezia 38. a. גַּבָּאֵי צְדָקָה. S. Buxtorf s. v. גבאי.

der Austheilung (wenigstens) drei Almosenpfleger mitwirken. (Baba bathra 8. b.) Durch die Beobachtung dieser Regel sollte einerseits jeder ungerechte Verdacht einer Veruntreuung ausgeschlossen, andererseits wirklichen Unterschlagungen vorgebeugt werden. Wir sehen, dass sich der Apostel Paulus bei Sammlungen für die Armen in Jerusalem im Wesentlichen an diese Regel hielt. (2 Kor. 8, 18 ff.) Ausgetheilt wurde das Geldalmosen jeden Vorabend des Sabbaths, d. h. Freitag Abends; die Gaben in Brot, Mehl u. dgl. nach Umständen täglich. In sofern jene Armenpfleger, welche Geld sammelten und austheilten, mit den Reichen und Armen der Stadt verkehrten, hiessen sie Sammler der Stadt (גַּבָּאֵי הָעִיר).[338])

Diese Almosensammler, welche zugleich die Vertheiler der Sammlung waren, werden da, wo von mehreren Parnasim die Rede ist, mit diesen identisch sein; da, wo von Einem Gemeindevorstand (Parnas) berichtet wird, müssen wir sie diesem untergeordnet denken.

469. Zur Ueberwachung der Durchführung des Gebetsgottesdienstes in der Synagoge war ein Vorstand nöthig, den das neue Testament Ἀρχισυνάγωγος nennt. (Luk. 13, 14.) Die entsprechende hebräische Bezeichnung hiefür ist רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת. Wir finden sie bei Maimonides.[a]) Wir werden uns darunter einen von den „Aeltesten“ zu denken haben, dem die Leitung des Gottesdienstes übertragen wurde. Nicht selten wird es ein Mann gewesen sein, der im Stande war, Vorträge zu halten, ein Rabbi.[339]) In beiden Fällen gehörte der Vorstand

---

338) S. Vitringa, de Synag. S. 544 ff., und Maimonides, jad chasakah, fünfter Theil, hilcoth matenoth Anijim C. IX. Hier heisst es §. 3: „Zu keiner Zeit ist es je gehört oder gesehen worden, dass in einer israelitischen Gemeinde keine Almosenbüchse gewesen wäre.“

a) Hilcoth tefillah c. XII. §. 7.

339) Die Stufenleiter der hiemit zusammenhängenden Titel ist רַב „Meister, Lehrer“; רַבִּי „mein Lehrer“; רַבֵּנוּ „unser Lehrer“; רַבָּן „der

der Synagoge zu den Mitgliedern der Ortsbehörde, oder war ihr Vorsitzender. War es Sache der „Aeltesten" in der Synagoge zu präsidiren, so kann es uns nicht auffallen, dass zu Antiochia in Pisidien nicht Ein Synagogenvorstand, sondern *οἱ ἀρχισυνάγωγοι* an Paulus und Barnabas die Aufforderung zu einem Vortrage ergehen liessen. Apgsch. 13, 15. So wird man in Jairus, der als *εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων* bezeichnet wird (Mrk. 5, 22.), eben einen der Aeltesten sehen können, die der Reihe nach, oder nach einem andern, nicht mehr bestimmbaren Gesetze des Functionswechsels, die Vorstandschaft in der Synagoge zu übernehmen pflegten.

Hieraus erklärt sich zum Theil, wie die Apostel den Namen „Aeltester" auf verschiedene Rangstufen des christlichen Priesterthums und Lehramtes, wie der Vorstandschaft in der Gemeinde anwenden konnten. Es lässt sich eine fünffache Anwendung der Bezeichnung unterscheiden: 1) Es war natürlich, dass anfangs die angesehensten Laien einer Gemeinde ganz so, wie in der Synagoge, *πρεσβύτεροι* hiessen. 2) Die Jünger des Herrn, welche das Apostelkollegium ergänzten, konnten wie 3) die Apostel selbst, insofern sie für die ganze Kirche wie Senatoren waren, Aelteste heissen. Durch die 4) bischöfliche Weihe und Würde erhielt der Geweihte ebenso in einem grössern, wie durch 5) die einfache Weihe in einem

---

grosse Lehrer", plur. רַבָּנִין; mit Suffix רַבָּנִי „mein Meister". S. Buxtorf in den Abbreviaturen, S. 172, und im Lex. talm. s. v. רב, und Lightfoot zu Matth. 23, 7. — Christus wurde mit רַבִּי (Mark. 9, 5. Joh. 3, 2. u. öfter) und mit רַבָּנִי, *ῥαββονί* oder *ῥαββουνί* angeredet. Mark. 10, 51. Joh. 20, 16. Es ist bezeichnend, dass Judas Christum mit dem ordinären Rabbi grüsst (Matth. 26, 49.), den freilich auch andere Apostel anwenden; während Magdalena (Joh. 20, 16.) und der Blinde (Mark. 10, 51.) den höhern Titel Rabbâni anwendet. Für *ῥαββουνί* lässt sich auch רַבּוּנִי substituiren. רִבּוֹן hat indessen nicht so fest den Sinn von „Meister, Lehrer", als „Herr". So in der Liturgie רִבּוֹן שֶׁל עוֹלָם „der Herr der Welt".

kleinern Kreise die Stellung eines Aeltesten. So kommt es, dass es manchmal schwer zu entscheiden ist, ob unter *πρεσβύτερος* der höchste Ordo, oder der des gewöhnlichen Priesters gemeint sei. (Vgl. Estius zu 1 Timoth. V. 17.) Konnte übrigens vermöge der Aehnlichkeit der äussern Stellung des christlichen Klerus ein Priester mit demselben Namen bezeichnet werden, wie etwa ein Almosenpfleger, so folgt nicht, dass im apostolischen Zeitalter zwischen dem Bischofe und Priester kein Unterschied war, da ein solcher im Namen nicht immer erscheint. Er erscheint in der Sache um so bestimmter.

470. Selbst bei kleinen Synagogen war ein Diener, eine Art von Ministrant nöthig, um bei dem Auf- und Zurollen der heiligen Schrift, beim Herbeibringen derselben zum Lesepult Dienste zu leisten. Auch musste die Synagoge gereinigt, bei Festzeiten geschmückt werden, es war für die Beleuchtung derselben zu sorgen, auch musste Jemand da sein, der sie bewachte, ein Küster oder Custos. Die mittelalterlichen Juden und die der Gegenwart stellen ʿHassanim (חַזָּנִים) zu diesem Zwecke auf. Die Bezeichnung ist alt, da sie bereits Epiphanius kennt[340]); sie wird daher schwerlich aus dem Arabischen[a]) herzuleiten sein, sondern nach einem im Hebräischen und Aramäischen gebräuchlichem Worte durch „Aufseher“ gedeutet werden müssen.[b])

---

340) *Πολλοὺς τῶν κακῶν κατασταθέντων ἀρχισυναγώγων, καὶ ἱερέων καὶ πρεσβυτέρων καὶ ἀζανιτῶν τῶν παρ' αὐτοῖς διακόνων ἑρμηνευομένων ἢ ὑπηρετῶν.* Haeres. l. I. t. II. 30, 11. Ed. Migne. I. p. 424.

a) Machzin (wovon unser Magazin) heisst Schatzkammer; خَازِنْ „der Bewahrer“. خَزَّانْ mit der Bedeutung „custos“ wäre zwar analog gebildet, es kommt aber nicht vor.

b) Die Form der Ableitung ist indess ganz irregulär, ohne Beispiel, wenn ich nicht irre. Man erwartete nach der Analogie von צַלְיָנִית die „Beterin“ von צַלִּי etwa חַזְיָן. De Lara (Lex. Talm. s. v. חזן) erklärt das Wort zuerst durch שַׁמַּשׁ הַכְּנֶסֶת „Diener der Synagoge“,

Später tritt der Chassân als Vorsänger auf; er musste natürlich, wie gegenwärtig der Cantor, das Rituelle des Gottesdienstes genau kennen. In der Synagoge zu Nazareth reicht der *ὑπηρέτης* Christo die Prophetenrolle. (Luk. 4, 20.) Das ist eben der Chassân oder Schammâsch (שַׁמָּשׁ).

471. Man wird diesen Bediensteten auch zu allerlei Aufträgen der Gemeindevorstände benützt haben. Grössere Gemeinden hatten einen eigenen שְׁלִיחַ הַצִּבּוּר, „Apostolus s. legatus communitatis.“ Wir sehen aus der spätern kaiserlichen Gesetzgebung, dass man mitunter sehr angesehene Männer als „Gesandte“ umherschickte, wenn es sich darum handelte, Geld aus den einzelnen Gemeinden zu einem allgemeinen Zwecke zu sammeln. Codex Theodos. l. XIV. de Judaeis sagt: „Superstitionis indignae est, ut archisynagogi sive presbyteri Judaeorum, vel quos ipsi apostolos (d. i. שְׁלוּחִים) vocant, qui ad exigendum aurum atque argentum a patriarcha certo tempore diriguntur, a singulis Synagogis exactam summam atque susceptam ad eundem reportent. Von diesen *ἀπόστολοι* spricht auch Epiphanius, haeres. XXX. 3. (ed. Migne t. I. p. 410. Ueber die Gemeindeboten der einzelnen Synagogen s. Vitringa S. 889 ff.[c])

XI. Priesterlicher Charakter des ganzen Volkes. Gebetsmantel, Phylakterien.

472. In einem gewissen Sinne ist jeder Israelit Gott geweiht. Obwohl das Priesterthum auf eine Familie des Stammes Levi übertragen ist, frischte sich doch, wie wir sahen,

---

dann durch „Sakristan“; hebt aber auch hervor, dass die Gerichtsdiener und „Stadtwächter“ (חזני מתא) mit demselben Namen bezeichnet werden. Vgl. Vitringa, l. c. S. 900 ff. über die Etymologie des Wortes.

c) Ueber den „Dollmetsch“ (מְתוּרְגְּמָן) der Synagoge und die Vorlesung des Gesetzes und der Propheten s. unten im Abschnitt von den heiligen Zeiten C. IV. vom Sabbath.

die Erinnerung an den ursprünglichen Priesterberuf der Familienhäupter in den Satzungen über die Darbringung und Loskaufung der Erstgebornen in jeder Generation oft genug auf, um das ursprüngliche Recht in gehöriger Geltung zu erhalten. Dazu kommt, dass im mosaischen Gesetze, welches ein erbliches Priesterthum in Einer Familie einführte, ganz deutlich der Gedanke ausgesprochen wird, es komme dem ganzen Volke ein priesterlicher Charakter zu. Als der Bund am Horeb geschlossen wurde, sprach Gott feierlich: „Nun aber, wenn ihr gehorchen werdet meiner Stimme und wenn ihr meinen Bund bewahret, so werdet ihr mir sein mein besonderes Eigenthum (Segullah) aus allen Nationen, denn mein ist die ganze Erde; und ihr werdet mir ein Reich von Priestern sein (oder ein priesterliches Königthum, 1 Petr. 2, 9.) und ein heiliges Volk." Exod. XIX.

Diese Worte drücken es mit hinlänglicher Deutlichkeit aus, dass der priesterliche Charakter Israels von dem Verhalten des Volkes abhängig ist. Entsprechend diesem Charakter des allgemeinen Priesterthums waren dessen Insignien; es waren Erinnerungen an Gottes Gebote und den darauf gelegten Segen, Mahnungen an den Bund Gottes mit den Menschen; die heilige Stätte dieses Priesterthums ist der Wohnsitz der Familie, eingeweiht durch ein Zeichen der Erinnerung an Gottes Macht und Schutz für die, welche ihm gehorchen; der Cultus, der von diesem Priesterthum geübt wurde, ist der häusliche Religionsunterricht und die Familienandacht, mit welcher die Uebung des Gebetes im Tempel und in der Synagoge innigst zusammenhängt.

473. Das mosaische Gesetz schreibt (Exod. XIII. Deuter. VI. und XI.) die Anwendung von bestimmten äussern Zeichen vor, wodurch die Person des einzelnen Gottesverehrers, wie sein Haus sichtbar mit der positiven Offenbarung in Verbindung gebracht werden soll. An und für sich wäre es zwar denkbar, dass Stellen, wie Exod. XIII. 9. in einem tropischen Sinne

zu nehmen wären, wie Spr. III. 3. VI. 22. VII. 3. Isai. 49, 16. Cant. XIII. 6.[341]) Allein die Vergleichung der angeführten Stelle im Exodus (13, 9.) mit den verwandten im Deuteronomium (VI. 8 f. XI. 18. 20.) wird für eine reale ceremonielle Durchführung des Gebotes entscheiden. Wäre auch die Stelle im Exodus tropisch zu nehmen, so müsste doch das Deuteronomium im Sinne einer realen Anordnung verstanden werden, wie Winer (s. v. Phylakterien) und Knobel (zu Deuter. VI. 8.) zugestehen.

474. Man erinnere sich an die Gebetskleidung der Parsen, bestehend im Sadere, Kosti und Penom (s. Spiegel, Avesta II. Bd. 1859. Einleitung S. XLVIII. ff.) und an die Brahmanenschnur der Indier. (Brahma sûtram, z. B. in Yag'nav. I. 133.) Diese Parallelen sollen nicht dafür sprechen, dass die Arier von den Hebräern, oder diese von jenen solche Insignien geborgt hätten, sondern dafür, dass irgend welche ceremonielle Bekleidung für den Gottesdienst des Gebetes, Studiums und der Betrachtung dem Sinne und Geiste des höchsten Alterthums entspreche.

475. Sind aber einmal wirkliche Insignien von Moses gemeint, so wird es sicherer sein, zur Bestimmung ihrer Form die jüdische Tradition zu fragen, als sich auf Schlüsse aus der Etymologie von Totafôth (טוטפות) zu verlassen.

Die mehr als tausendjährige Observanz wird manches modificirt haben, doch passt die Art, wie das Judenthum seit der Zeit Christi (s. Matth. 23, 5. Josephus Ant. IV. 8. 13.) die Tefillin und Mesusoth anwendet, zu dem Buchstaben des Gesetzes.

Es verdienen sowohl die den Amuletten ähnlichen Tefillin, als die Mesusoth den Namen *φυλακτήρια*, wenn sie im Sinne

---

341) Die Samariter nehmen keine Tefillin an und deuten jene Stellen tropisch. (Vgl. Dr. Geiger in Z. d. d. M. Ges. XX. 570.) Natürlich nehmen sie auch die Mesusah nicht an.

von Josephus (l. c.) aufgefasst werden. Es soll nämlich nach seiner Deutung damit die zum Schutze der Israeliten bereit stehende Vorsehung Gottes dargestellt werden. Doch wird dieser Name, den das neue Testament (Matth. 23, 5.) gebraucht, vorzugsweise auf die Tefillin (תְּפִלִּין von תְּפִלָּה, Gebet, also etwa Gebetsriemen, Gebetsamulette) anzuwenden sein.

476. Das Nähere über die Tefillin oder Phylakterien ist dieses. Die nämliche Stelle, welche das Symbolum des Glaubens an Einen Gott und das höchste Sittengesetz (Deuter. VI.) ausspricht, enthält auch die Vorschrift: „Diese Worte, die ich dir heute befehle, . . . sollst du binden zum Zeichen an deine Hand, und sie sollen zu Denkzetteln sein (Totaphôth)[a]) zwischen deinen Augen."

Mit Rücksicht auf diese Stelle werden von den Juden inhaltsvolle Worte des Gesetzes an die Hand und an die Stirne gebunden. Es werden Gebetsriemen (Tefillin) für die Hand und für die Stirne verfertigt. Die Tefillin schel rosch (Phylakterien für das Haupt) werden so bereitet. Man schreibt auf vier Pergamentstreifen folgende Stellen: 1) Exod. 13, 1—11. 2) Exod. 13, 11—17. 3) Deuter. 6, 4—10. 4) Deuter 11, 13—22. Diese Streifen, in Leder eingeschlossen, werden eng aneinander gepresst, so dass sie einen Würfel bilden.[b]) Dieser hat eine lederne Schleife, durch welche ein Riemen geschoben wird. Vermittelst dessen kann das Phylakterium an die Stirne befestigt werden. Leo von Modena (lat. Frankf. 1693. S. 42) beschreibt die Kopftefillin so: Quatuor dicta ista (die obenangeführten vier Gesetzesabschnitte) inscribunt quatuor fragmentis membranaceis divisis, quae obvoluta formam relinquunt quadratam, cui impressa est litera ש. Deinde superinducunt pel-

---

a) טוטפות ist wahrscheinlich aus dem Aegyptischen zu erklären; die Herleitung von טיף ist jedenfalls unzulässig.

b) כים אחד של ארבע פרשיות. Theca una pro quatuor sectionibus. Mechilta f. 26. b. (Ed. Wien) hat כרך אחד Ein Convolut.

lem parvam quadratam, eamque vitulinam crassam . . . inde prominent duo lora . . . Membranam illam quadratam medietati frontis alligant, lora autem capiti astricta efformant nodum in sincipite, in quo apparet figura literae ד propendentque ad usque pectus.

Die Gebetsriemen, welche an dem linken Unterarme befestigt werden, daher תפלין של יד, „Tefillin der Hand" genannt, enthalten dieselben vier Stellen, aber auf zwei Pergamentstreifen geschrieben, welche ebenfalls in eine lederne Kapsel gefasst werden, um festgebunden werden zu können. Bina autem ista fragmenta obvoluta formam parvi atque acuti convoluti prae se ferunt et includuntur corio vitulino nigro, quod deinceps alio quidem ejusdem generis, sed solidiori ac quadrato involvitur corio, cui assuitur lorum ejusdem materiae, latitudinem unius digiti ac longitudinem unius cubiti atque dimidii circiter non excedens. Phylacteria ista hac ratione confecta sinistro alligantur brachio, lorum autem inde dependens, posteaquam inde effinxere nodum parvum, exhibentem literam Jod, circa brachium adinstar lineae spiralis circumducitur donec ad extremum digiti medii descendat.

Dass diese Amulette — wie das an die Thürpfosten angeheftete, wovon sogleich, nicht bloss als fromme Erinnerung an die Gesetze des Herrn, sondern auch als eine Art von Exorcismus aufgefasst wurden, sehen wir aus Targum Schir (zu Cant. VIII. 3.): „Die Synagoge Israels spricht: Ich bin auserkoren aus allen Völkern, denn ich binde Tefillin an meine linke Hand und an mein Haupt und befestigt ist die Mesusah an der rechten Seite meiner Thüre; eingehüllt in eine Kapsel, dass die verderblichen (Dämonen) mir nicht schaden können." [c])

Aus den, freilich zum Theil kleinlichen Verhandlungen im Talmud (bab., tractat brachoth f. 20. b. seqq.) geht her-

---

c) תולתא bietet hier, wie bei Jonathan zu Deut. VI. 9., Schwierigkeit; vgl. Buxtorf s. v. תִּיקִי.

vor, dass man die Tefillin schon im Alterthum als etwas Geheiligtes betrachtete; daher verschiedene, bis in unanständiges Detail gehende Bestimmungen darüber, ob man sie im Schlafe angebunden lassen dürfe u. dgl. Die Mischnah sagt unter Anderm, dass Derjenige, welcher einen Todten betrauert, sie nicht anlege. (Brachoth C. III. §. 1. — Vgl. die Bestimmungen über Tefillin in Midrasch Mechilta ed. Ugolin. XIV. p. 115 ff. ed. Wien. f. 26. b. ff.)

477. Eine Art von Skapulier soll jeder Israelit (nicht die Israelitinnen) nach der Anordnung in Numeri XV. 38 f. tragen. Hier wird befohlen, sie sollen sich Quasten oder Troddeln (ציצית) machen an den Zipfeln ihrer Kleider, und an die Troddeln oder Schaufäden des Zipfels eine Schnur von tiefblauer Wolle setzen. „Das soll euch zu Schaufäden oder Troddeln (Zizith) sein, dass ihr es anschaut und eingedenk seid aller Gebote des Ewigen und sie vollziehet und nicht nachtrachtet eurem Herzen und euren Augen, denen ihr (sonst) nachbuhlet.“ Damit stimmt das Deuteronomium (XXII. 12.) überein, nur dass es die Quasten nicht Zizith, sondern גְּדִלִים (gedilim, d. i. Geflechte) nennt.

Unstreitig sind diese Troddeln mit den *κράσπεδα* des Evangeliums (Matth. 23, 5.) identisch. Es scheint, dass die Pharisäer das Schulterkleid mit den blauen Schnüren und den Quasten offen und in auffallender Grösse trugen. — Indem es unausführbar schien, dass dieses Kleid öffentlich getragen wurde, führte die Synagoge den Gebrauch ein, zur Zeit des Gebetes sich mit einem viereckigen Stück Zeug, an dessen vier Zipfeln Quasten mit Schnüren hängen, zu bedecken. Dieser Gebetsmantel wird Tallith (טַלִּית) oder Talles, d. h. die Beschattung genannt.[342]) Seltener wird auf dieses Gewand

342) Die gewöhnliche Etymologie des Wortes ist טָלַל „beschatten“ (צֵל, צָלַל). Cohen de Lara erklärt das Wort durch טלל כי מסיך

der Name Arba canfoth, welcher an den angeführten Stellen in der Bibel vorkommt, angewendet. Im jüdischen Sprachgebrauche wird mit Arba canfoth vorzugsweise das Skapulier bezeichnet, welches der Israelit bei Tage stets auf seinem Leibe trägt. Da von der Schrift an diesem Gewand besonders die Quasten (ציצית) betont werden, so bezeichnet man sowohl das äussere, als innere Gebetskleid mit Zizith. Die Juden suchen die Verwechselung des Einen und Andern durch den Beisatz „gross" und „klein" zu verhüten. Der grosse Tallith ist jenes viereckige shawlartige Stück Zeug, was nur während des Gebetes über den Kopf geworfen wird; der kleine Tallith ist das Skapulier mit Quasten, das der Jude am Tage nie ablegt.

478. Die genauern casuistischen Bestimmungen über den Stoff, die Verfertigung, das Anziehen des kleinen und grossen Tallith findet man in Orach chajim (hilcoth zizith N. 8 ff.)[343]), woraus zum Theil Bodenschatz seine Darstellung (IV. S. 10 ff.) entnommen hat.

Die Bedeutung, welche im Pentateuch diesem Kleide beigelegt wird, erklärt die Sorgfalt der spätern Zeit, in der Synagoge durch den grossen Tallith ein Surrogat zu schaffen, seitdem das wirkliche Schulterkleid nicht mehr öffentlich getragen werden konnte. Die spätere Literatur des Judenthums hat die alte Deutung erweitert. Im Buche Sohar (I. S. 100, ed. Sulzb.) heisst es, das Gesetz der Schöpfung sei das Gewand, in das sich die göttliche Glorie (die Schechinah) hülle. Wer die Gebote des Herrn übertrete, ziehe sozusagen der

---

וחופה על האדם „talal, beschatten, weil (dieses Kleid) den Menschen umhüllt und bedeckt." Vgl. das arabische طَيْلَسَان, plur. طَيَالِسَة, Pallium.

343) N. VIII. §. 13 wird die Frage behandelt, ob die Benediction, welche beim Anziehen des kleinen Tallith (טלית קטן) gesprochen wurde, zu wiederholen sei, wenn man den grossen Tallith (טלית גדול) anlegt.

Glorie Gottes das Gewand aus. „Darum hat man die Bekleidung der Zizith eingeführt, denn das ist ihr Gewand."

„Jetzt ist Israel erstarkt in den Geboten des Gesetzes, nach der Art, wie Jeglicher Tag für Tag durch Zizith erstarkt, welches soviel ist, wie das Gebot (des Herrn) und Jeglicher sich darein einhüllt. Dasselbe gilt auch von den Tefillin, die er an sein Haupt und an seinen Arm legt, denn darin liegt, wie man bei der Betrachtung findet, ein hohes Geheimniss, denn der Hochgebenedeite findet sich in dem Menschen, welcher mit den Tefillin gekrönt und mit Zizith bekleidet ist." (Sohar I. ed. Sulzb. p. 131.)[a]) Midrasch Rabba zu Numeri XV. (ed. Stettin f. 148. col. 3. oben) findet in der blauen Farbe der Schnüre, an welchen die Troddeln hängen, eine Hinweisung auf den Thron Gottes, von welchem das blaue Firmament ein Abglanz sei. „Wer diese Schnüre dem Auftrage des Gesetzes gemäss anblickt, dem gilt es soviel, als schaute er den Thron der Glorie."[b])

Diese und ähnliche rabbinische Reflexionen über die innere Bedeutsamkeit, ja Wirksamkeit der kleinsten jüdischen Gebräuche müssen schon zur Zeit Christi vorhanden gewesen sein. Aus ihnen und verwandten Auffassungen lässt sich zum Theil die Art und Weise begreifen, wie der Apostel Paulus im Briefe an die Galater und Römer gegen die (*ἔργα τοῦ νόμου*) im Vertrauen auf die Zulänglichkeit des mosaischen Gesetzes vollbrachten Cultushandlungen eifert.[344])

---

a) Eine tiefsinnige, aber in kabbalistische Allegorie verwickelte Deutung der Zizith findet sich im Sohar III S. 363 ff. ed. Sulzb.

b) וראיתם אותו, איתו לא אותה. שאם עשית כן כאלו בסא כבוד אתה רואה שהוא דומה לתכלת. Es heisst Num. XV. 39.: „Ihr sehet ihn, nicht sie an (ein Masc., obwohl das Femin. ציצת und תכלת vorhergeht), denn wenn du das thust, so ist es soviel, als schautest du den Thron der Glorie, welcher dem Blau gleicht."

344) Aus dem Obengesagten ergiebt sich von selbst, dass der

479. Die nämliche Gesetzesstelle, aus welcher die Vorschrift für die Anlegung der Tefillin gefolgert wird (Deuter. VI. 9.), schreibt vor, die Worte über das höchste Gebot des Glaubens und der Liebe nicht nur an der Stirne und an der Hand zu tragen, sondern sie auch an die Thürpfosten der Häuser und an die Thore zu schreiben: וכתבת על מזוזת בֵּיתֶךָ וּבִשְׁעָרֶיךָ. (Vgl. Deuter. XI. 20.) Die Observanz hat diesen Befehl in eigenthümlicher Weise ausgeführt. Auf ein viereckiges Pergament, welches sorgfältig bereitet sein muss, werden die beiden schönen und wichtigen Stellen, Deuter. VI. 4—9 und XI. 13—21 (incl.), geschrieben. Auf die leere Rückseite schreibt man das Wort Schaddai (שַׁדַּי, der Allmächtige oder Allgenügende). Ist dann das Blatt so gerollt, dass die leere Seite mit dem Namen Schaddai ausserhalb sichtbar bleibt, so wird es in eine Kapsel von Holz oder Metall, bei Reichen etwa von Silber, geschoben. Diese Kapsel hat eine Oeffnung, um den Namen Schaddai durchblicken zu lassen. Das wird nun die Mesusah (מזוזה) genannt. Der Ausdruck kommt in den beiden angeführten Stellen für „Thürpfosten" vor. Nach der Gewohnheit der neuern Juden muss am linken[a]) Thürpfosten jedes reinen Gemaches eine solche Mesusah hängen. Leo von Modena charakterisirt diesen Gebrauch (S. 25 f. des angef. Werkes) so: Ostio habitaculorum, conclavium, aliorumque locorum, quae frequentantur, et quidem trabi ejus murali ad latus dextrum ubi patet ingressus, affigere solent cannam aut etiam quandam fistulam, cui inclusa est membrana accu-

---

betende Israelit sein Haupt bedecken sollte. (Im Gegensatze zu der Bestimmung des heil. Paulus, 1 Cor. XI. 4 ff.) Im Traktat Sopherim (14, 15.) wird darauf gedrungen, nicht mit entblösstem Haupte zu beten. Die neuern Anhänger der jüdischen Reform haben sich von diesem Statut frei gemacht. Im Tempel von New-York tragen blos der Rabbiner und Vorbeter eine zum Ornate gehörende Kopfbedeckung. S. Abr. Geiger, jüd. Zeitschrift. III. 196.

a) So nach dem Targum Schir VIII. 5.

rate praeparata, in qua summa cum industria conscripta extant ista ... Deuter. 6—9. ... Deuter. 11, 13—20. ... membrana vero memorata involuta, abditaque latet in canna, cujus ora extrema adscriptum habet nomen שדי. Quotiescunque Judaei ingrediuntur domum, aut foras exeunt, summa devotione prius hunc locum digito contrectant, posteaque osculantur; appellant hunc actum seu ritum מזוזה."

Eine beträchtlich alte Erläuterung über die Bedeutung der Mesusah findet sich im Buche Sohar (III. ed. Sulzb. p. 443. ed. Amst. f. 263 b.): „Es ist ein Gebot, dass Jeglicher eine Mesusah an seine Thüre befestige, damit Jeglicher behütet werde von Seiten des hochgebenedeiten Heiligen, sowohl wenn er ausgeht, als wenn er eingeht." Das ist der geheimnissvolle Sinn der Stelle (Ps. 121): „Der Ewige behüte dein Ausgehen und dein Eingehen von jetzt bis in Ewigkeit." ... Ferner (ist die Mesusah eingeführt), damit man in alle Ewigkeit nicht vergesse die Erinnerung an den heiligen Hochgebenedeiten. Dieses (Moment) verhält sich ganz so, wie bei den Schaufäden (Zizith) nach den Worten: „Und ihr sollet es ansehen und euch erinnern u. s. w. (Num. XV.) Wenn der Mensch dieses Denkzeichen betrachtet, so wird er innerlich an die Haltung des Gebotes seines Herrn gemahnt." ...

Es folgt mit Bezugnahme auf ein apocryphes Buch Salomo's weiterhin die Belehrung über einen geistigen Schutz, den die Mesusah gegen einen dem Menschen feindseligen Dämon (שיד) leiste, welcher den (יצר הרע) „bösen Trieb" repräsentirt. Die spitzfindige Einwendung, wie denn Eine Mesusah, die nur auf Einer Seite sich finde, Schutz bieten könne, da doch der böse Engel, wenn er eine bestimmte Stellung habe, dem Eintretenden auf dieser Seite und dem Ausgehenden auf der entgegengesetzten begegne, wird ebenso spitzfindig abgefertigt.

480. Dass sich in der Synagoge früh die Vorstellung von einem Schutze ausbildete, den die Mesusah gegen böse

Geister biete, sehen wir aus dem Targum Schir (VIII. 5.), welches nur als ein Echo alter Synagogalhomilie gelten kann.

Wenn mich nicht alles täuscht, führt eine Stelle bei Isaias (57, 8.) zur sichersten Erklärung des Ursprunges und ältesten Zweckes der Mesusah. Der Prophet wirft dem Volke Israels Hinneigung zu heidnischen Gebräuchen vor: „Hinter der Thüre und am Thürpfosten (Mesûsah) hast du dein Erinnerungszeichen gesetzt.“ Man wird an die zugleich abergläubischen und unsittlichen Hermen und zauberabwehrenden Embleme denken müssen. Wenn das mosaische Gesetz an deren Stelle eine auffallende Mahnung an den Hauptinhalt der göttlichen Offenbarung setzte, so war das eine nicht nur eines weisen menschlichen, sondern eines göttlichen Gesetzgebers würdige Anordnung. Leider hat das spätere Judenthum, welches sich weigert, im Kreuze die concentrirte Darstellung göttlicher Offenbarung und menschlicher Rechte und Pflichten zu erkennen, die Mesusah theilweise mit abergläubischen Ausschmückungen, ihrer idealen Bestimmung entrückt. Wir rechnen dahin die kabbalistische Formel Kûzo bemuchsaz Kuzo, welche seit langer Zeit auf der Aussenseite der Mesusah angebracht wird.[b])

Wir fügen zur authentischen Nachweisung der hohen Vorstellung, welche das jüdische Alterthum von der Wirksamkeit der Mesusah hatte, zwei Stellen hinzu, wovon die eine sich in Mechiltha (sectio XI. ed. Wien, 1865. f. 16 a.) findet. Es wird da aus dem Vorüberschreiten des Würgengels an den Thürpfosten der Israeliten in Aegypten auf die abwehrende Kraft der Mesusah geschlossen und zwar vermöge des Schlusses a minori ad majus. ... „Die Mesusah, welche von grösserem Werthe ist und in welcher sich zehn Namen Gottes befinden und welche bei Tag und bei Nacht und durch alle Genera-

b) Joreh deah Nr. 288. §. 15 Anm. ed. Amst. f. 258. a.

tionen gehandhabt wird, muss um so mehr den Verderber (המשחית) abhalten." (Vgl. Ugolino, Thes. XIV. p. 69.) In Abodah sarah (bab. f. 11 a.) wird erzählt, wie Onkelos (Aquilas?) in dem Momente, da ihn römische Soldaten vor Gericht schleppen wollten, die Mesusah berührt und durch die Erklärung, welche er darüber gab, die Soldaten bekehrt habe.

Siebenter Abschnitt.

Heilige Zeiten.

I. Die Ausscheidung heiliger Zeiten nach ihren Motiven.

481. Die Ausscheidung gewisser Zeiten zum Zwecke religiöser Uebungen kann auf verschiedenen Gründen beruhen. 1) Ohne alle äussere Veranlassung wird zur Uebung des Gebetes und anderer religiöser Handlungen eine Zeit festgesetzt werden müssen. Soweit das Gebet einsam verrichtet wird und Sache des Einzelnen bleibt, ist allerdings eine bestimmte Zeit nicht unerlässlich nöthig, sondern nur überhaupt eine Zeit. Anders aber, wenn die religiöse Uebung eine gemeinsame ist. Dann muss irgend ein gemeinsamer Termin festgestellt werden. So erklärt sich das allgemeine Wort für Fest- und Cultuszeit: „Moëd" (מוֹעֵד, von יָעַד, bestimmen, vorladen). Es kann hiemit ein mystischer Grund sich verbinden, wie es im Cultus der Kirche mit dem Feste der Dreifaltigkeit am Sonntage nach Pfingsten der Fall ist. Weder ein historischer noch ein natürlicher Grund setzte dieses Fest gerade an diese Stelle des Kirchenjahres; doch war es nicht ganz gleichgültig, ob es etwa auf einen der Adventsonntage verlegt wurde. Die Nähe des Pfingstfestes wird die Stellung dieses Festes erklären. So ist es im mosaischen Kirchenjahre mit dem Versöhnungsfeste.[345]) 2) Historisch ist die Stel-

---

345) Beachtenswerth ist der Gedanke Ewald's, die Festfeier auf

lung eines Festes oder Busstages begründet, wenn es der Gedenktag eines Ereignisses ist, das um dieselbe Jahreszeit geschah, in welcher der Festtag gehalten wird. So ist es mit dem Osterfeste und mit der Feier des neunten Ab zur Erinnerung an die Zerstörung Jerusalems. 3) Ein natürlicher Grund ergiebt sich aus den Wechseln der Jahreszeiten, den Anfängen und Uebergängen des Mondlaufes, aus der Rücksicht auf den Wechsel von Tag und Nacht. Obwohl im heidnischen Cultus die Bezugnahme auf die Naturepochen vorherrschte und im Sinne des Göttercultus gepflegt wurde, nahm die mosaische Festordnung keinen Anstand auch diese Momente zu berücksichtigen, da sie als Werk Gottes auf den wahren Gott hinwiesen.

Bei mehreren Festen sind alle drei Arten von Motiven vereinigt, z. B. beim Osterfeste. Ehe wir im Einzelnen sehen, wie die heiligen Zeiten mit Rücksicht auf die genannten drei Motive sich im Cultus darstellen, wird es angemessen sein, über den Kalender der Juden die nöthigsten Aufschlüsse zu geben.

II. Kalender der Hebräer.

482. Die Hebräer rechneten von den frühesten Zeiten an nach Mondmonaten. Diess geht hervor aus dem Namen für Monat חֹדֶשׁ (eigentlich das Neue, Neumond) und aus dem spätern Gebrauche, welcher bei den Juden bis zur Stunde geblieben ist. Es kann keine Zeit angegeben werden, zu welcher

---

die Siebenzahl zurückzuführen. Ueber die einfachen Wochensabbathe hinaus entsteht ein Sabbathmonat (Tischri), über die Sabbathmonate hinaus bildet sich weiter ein Sabbathjahr und endlich schliesst das Jubeljahr, als das siebente Sabbathjahr, die Kreise ab. S. Geschichte Israels, Anhang zum 2. u. 3. Bd. Zweite Ausg. S. 384, und Commentationes Soc. Reg. scientt. Gotting. rec. T. VIII. — Doch weder das Laubhüttenfest, noch der Versöhnungstag, noch die Zahl der Neumonde fügt sich diesem Systeme.

diese jetzt herrschende Berechnungsweise wäre erst eingeführt worden.[a])

Andererseits hatten die Hebräer kein reines Mondjahr, wie die Araber, bei welchen z. B. der Monat Ramadan durch alle Theile unseres Sonnenjahres wandern kann.[b]) Bei den Hebräern — wenigstens seit Moses — ist das Mondenjahr der Art mit dem Sonnenjahr ausgeglichen, dass derselbe Mondmonat immer in die gleiche Jahreszeit fallen muss, z. B. der Monat Nisan, in welchem das Osterfest fällt, muss immer in den Frühling, das Laubhüttenfest im Monat Tischri immer in die Herbstzeit fallen. Demnach lassen sich die Monate des hebräischen Jahres nur so mit jenen des Sonnenjahres zusammenstellen, dass man sagen kann: Der und der hebräische Monat bewegt sich im Gebiete von diesen zwei Sommermonaten. So fiel im Jahre 1856 der 1. Tischri auf den 30. September, im Jahre 1860 entsprach der 1. Tischri des jüdischen Jahres 5621 dem 17. September.

483. Demzufolge besteht das gewöhnliche hebräische Jahr aus zwölf Mondmonaten, das Schaltjahr aber aus dreizehn. Wenn die Mondmonate zu 29 Tagen gezählt wurden, hiessen sie später hohl; wenn zu 30 Tagen, voll. Ein gemeines Mondjahr hatte 352, 353, 354, 355, 356 Tage. Mit Hinzurechnung des Schaltmonats im Schaltjahre zu 29 Tagen, ergaben sich für das Schaltjahr 381, 382, 383, 384, 385 Tage.[c])

Ueber die Art und Weise der Einschaltung des Schaltmonats in der biblischen Zeit, können wir keine bestimmte Angabe finden; die vom dritten Jahrhundert nach Chr. an

---

a) Mit Unrecht hat Seyffarth behauptet, die Juden hätten bis zur Zerstörung Jerusalems keine Mondmonate gehabt. (Zeitschr. d. deutschen morgenl. Ges. II. S. 345.) Dr. Frankl antwortete ihm das. IV. 1850. S. 102 ff.

b) Der Ramadan begann i. J. 1278 ($18^{61}/_{62}$) am 2. März, er beginnt aber i. J. 1294 (1877—78) am 9. September.

c) S. Seldenus, de anno civili. S. 24.

befolgten Regeln dürfen nicht unmittelbar in's Alterthum zurückverlegt werden.[346])

484. Das Jahr der Hebräer beginnt mit dem Frühlingsmonate, in welchem seit Moses Ostern liegt. Das Frühlingsäquinoctium bildet demnach ungefähr, aber nicht genau, den Ausgangspunkt der Berechnung.

In späterer Zeit gab es eine Berechnung nach dem bürgerlichen Jahr, welches um die Zeit des Herbstäquinoctiums mit jenem Monate begann, welcher seit dem Exile Tischri heisst. Es ist vom Ostermonate an der siebente des alten, kirchlichen Jahres. Die Juden feiern am ersten dieses Monates „Rosch ha schanah", d. h. Jahresanfang.

In der vorexilischen Zeit werden die Monate nach der Reihe vom Frühlingsmonate an gezählt. Die Bezeichnung mit der Zahl, welche die Stelle der Abfolge angiebt, ist vorherrschend. Nur vier Monate haben ausser der Zahlbezeichnung noch einen besondern Namen; nämlich der erste Monat (nachmals Nisan) heisst „Aehrenmonat", Abib (אָבִיב, Ex. 13, 4.); der zweite „Glanz" (זִיו, Targum: ירח זיו ניצניא, der Monat der Blumenblüte, 1 Kön. 6, 1. 3. 7.); der siebente: „Monat der Beständigen" (ירח איתנים, 1 Kön. 8, 2.); der achte: „Das Aufquellen" (בּוּל, 1 Kön. 6, 38.).

485. Seit dem Exile erhielt jeder Monat einen babylonischen Namen, neben welchem die heiligen Schriftsteller manchmal die alte Zahlbezeichnung anwenden. Diese Namen sind folgende (wir fügen mit römischen Zahlen die kirchliche Rangordnung, vom Nisan an gezählt, mit arabischen Ziffern die des bürgerlichen Jahres bei):

---

346) Im Targum II. zu Esther (IX. 29.) heisst es: „Im Schaltjahre sollen sie die Megillah (das Buch Esther) nicht im ersten Adar, sondern im zweiten lesen." Das Schaltjahr heisst hier שתא (ד)עיבורא, der erste Adar אדר קדמיא, der zweite Adar אדר בתראה. S. Benfey, Monatsnamen. S. 11.

I/7. Nisan, נִיסָן (alt אָבִיב), März — April.
II/8. Ijar, אִיָּר (alt זִיו), April — Mai.
III/9. Sivan, סִיוָן, Mai — Juni.
IV/10. Thammûz, תַּמּוּז, Juni — Juli.
V/11. Ab, אָב, Juli — August.
VI/12. Elûl, אֱלוּל, August — September.
VII/1. Tischri, תִּשְׁרִי (alt אֵיתָנִים), Sept. — Oct.
VIII/2. Marcheschwan, מַרְחֶשְׁוָן (alt בּוּל), Oct. — Nov.
IX/3. Kislev, כִּסְלֵו, November — December.
X/4. Tebeth, טֵבֵת, December — Januar.
XI/5. Schebât, שְׁבָט, Januar — Februar.
XII/6. Adar, אֲדָר, Februar — März.

486. Die Bedeutung der angeführten Monatsnamen ist nur theilweise aufgehellt. Es scheint, dass einzelne Namen sich auf die klimatischen und meteorologischen Erscheinungen beziehen, welche mit der Jahreszeit der betreffenden Monate zusammenfallen. So unterliegt es keinem Zweifel, dass Abib (חדש אביב, Exod. 13, 4.) auf den nachmaligen Nisan angewendet, an die Zeit der Aehrenreife erinnert. Bul, für den nachmaligen Marcheschwan gebraucht, hat man mit Mabbûl, Fluth, combinirt. Man dachte, es liege darin eine Hinweisung auf die periodischen Herbstregen, wie in Marcheschwan.[a]) Allein die Sache ist nicht ausgemacht und eine mythologische Anspielung möglich, wie in Ethanim. Dass der vierte Monat des kirchlichen, der zehnte des bürgerlichen Jahres (Juni — Juli) vom phönizischen Adonis den Namen Tammus habe, ist unläugbar.[b])

---

a) Von רָחַשׁ, aufkochen.

b) Anregend sind die Untersuchungen von Benfey und Stern:

487. Der Mondmonat beginnt mit dem Neumond (חֹדֶשׁ „das Neue“), seine Mitte bildet der Vollmond (wahrscheinlich כֶּסֶא, Ps. 81, 4. Prov. 7, 20.). Die Viertel fallen ungefähr mit der Woche zusammen und haben wohl zu der Wocheneintheilung den natürlichen Anlass gegeben.[c]) Die Zählung nach den Tagen der Woche (שָׁבוּעַ) wurde, jedoch unabhängig vom Mondlaufe, vom Sabbath (שַׁבָּת, שַׁבָּתוֹן) aus durchgeführt.

III. Der tägliche Gottesdienst im Tempel.

488. Von allen heiligen Zeiten scheint sich am natürlichsten zu einer religiösen Feier Tagesanfang und Tagesschluss zu schicken. Morgen- und Abendgottesdienst möchte man geneigt sein für den ältesten Cultus zu halten.[347]) Das mosaische Gesetz schreibt für jede dieser Zeiten ein bestimmtes Opfer vor: „Und das ist, was du opfern sollst auf dem Altar, zwei einjährige Schafe an jedem Tage, beständig. Das eine Schaf sollst du opfern Morgens und das andere Schaf sollst du opfern gegen Abend u. s. w.“ (Exod. 29, 38 ff., ebenso Num. 28, 3 ff.) Mit diesem Brandopfer sollte nach denselben Stellen ein Speis- und Trankopfer verbunden sein. Damit soll das Anzünden des Rauchwerkes und Herrichtung des ewigen Lichtes verbunden sein. (Exod. 30, 7 f.)

An Festtagen wurde das tägliche Morgen- und Abendopfer wohl verstärkt, seine Stunde etwas früher angesetzt, aber es wurde nie unterlassen; selbst am Osterfeste und Versöhnungstage nicht.

Es heisst daher schon im Pentateuch: Tamîd (תָּמִיד), „das Beständige“ (lat. Sacrificium juge).

Ueber die Monatsnamen einiger alter Völker. Berlin 1836. 234 S. — Die ganze Untersuchung bedarf einer Revision.

c) Vgl. oben §. 15 und unten K. IV. über den Sabbath.

347) S. indess oben §. 241.

Die Ankündigung, dass dieses Opfer aufhören solle, ist daher gleichbedeutend mit der, dass der ganze Opfercult ein Ende haben werde.[a])

489. Die Art, wie das tägliche Opfer zur Zeit des zweiten Tempels versehen wurde, darf nicht unmittelbar auf die frühere Zeit übertragen werden. Doch müssen die Grundzüge des Ceremonienganges immer dieselben gewesen sein, so lang es ein Tamîd gab. Die Art und Weise der späteren Feier des täglichen Gottesdienstes stellt uns die Mischnah im Traktate Tamîd dar.[b]) Fügt man einige anderwärts bewahrte Notizen hinzu, so erhalten wir ungefähr folgendes Bild vom täglichen Gottesdienst.

Es musste vor Allem die gehörige Anzahl von Priestern, Leviten und — diess gilt wenigstens von der letzten Zeit — von „Standmännern“ sich Abends in den Tempel einschliessen, um am folgenden Tage das Opfer zu vollbringen. Unter „Standmännern“[c]) verstand man eine bestimmte Anzahl von Deputirten aus verschiedenen Gegenden Palästina's, welche beim Gottesdienste das Volk Israel in geregelter Weise vertraten. Die Opfer sollten nicht in Abwesenheit derjenigen dargebracht werden, denen sie galten.

Man schloss diess aus der Stelle Num. 28, 2. Ist der Schluss exegetisch auch nicht gut zu begründen, so kann man doch nicht läugnen, dass die Sache an und für sich nothwendig mit dem geregelten Cultus zusammenhing. In der Mischnah (Taanith C. IV. §. 2) wird die Einführung dieser stehenden Assistenz beim Gottesdienste auf die ältesten Propheten (Samuel und David) zurückgeführt, wie die oben besprochenen

---

a) Daniel VIII. 11. 12. 13. XI. 31. XII. 11. In K. IX. 27 ist זבח ומנחה eben das Tamîd.

b) V. Thl. Kodaschim. Den Grund zur Ausbildung der gottesdienstlichen Uebungen legt David nach 1 Chron. 16, 37. 40.

c) אַנְשֵׁי מַעֲמָד cf. Buxtorf, lex. Talm. rabb.

Ephemerien der Priester und Leviten, denen die Stationen der Standmänner der Zahl nach entsprachen. Es gab 24 „Stationen".[d]) So ehrenvoll das Amt eines Mitgliedes dieser ewigen Anbetung war, so streng war es der Ueppigkeit ferne gerückt. Nach der Mischnah (l. c. §. 3) mussten die Standmänner vier Tage in der Woche, vom Dienstag bis Donnerstag fasten. „Am Freitag fasteten sie nicht, dem Sabbath zu Ehren und am Mondtag fasteten sie nicht, um nicht auf einmal von der Ruhe und Lust zur Arbeit und Abtödtung überzugehen, damit sie nicht sterben möchten." Die Mischnah weiss auch, mit welchen Abschnitten der Bibel sich diese Tempelbesucher beschäftigten. Die einzelnen Bestimmungen hierüber gehören der spätesten Zeit an: die liturgische Bezugnahme in den Psalmen auf Israeliten, die beim Gottesdienste neben den Priestern und Leviten respondiren, würde für das Alter jenes Institutes sprechen, wenn nicht auch Proselyten genannt wären. (Ps. 118, 1.)

490. Eine gewisse Anzahl dieser Standmänner nun musste sich jeden Abend mit den dienstthuenden Priestern und Leviten im Tempel einschliessen lassen. Die Priester hielten sich im Beth ha moked in einem grossen Gemache auf, in welchem ringsum steinerne Bänke angebracht waren. Sie schliefen dort in ihren Alltagskleidern. Die Priesterkleider legten sie zu ihren Häupten. (Mischnah, Tamîd C. I. §. 1.)

Sie wurden sehr früh, im Sommer etwa um zwei Uhr, geweckt; der Leitende (מְמוּנֶּה) veranstaltete die Verloosung des gemeinen Geschäftes der Altarsäuberung, worauf sich sämmtliche Anwesenden in zwei Abtheilungen sonderten und mit Fackeln in der Hand, den Tempel umgingen, um den Vorhof zu mustern. Derjenige Priester, dem das Geschäft zugefallen war, die Asche vom Altar zu räumen, machte sich zuerst an die Arbeit, nachdem er sich gewaschen. (Tamîd I. §. 4.)

d) Mischnah, Taanith C. IV.

Andere Priester entfernten die Ueberreste vom Opfer und trugen neues Holz auf den Altar. Natürlich bestanden über die Schichtung des Holzstosses liturgische Regeln. (Tamîd II. 3 ff.) Es folgte eine zweite Verloosung, welche die Arbeiten beim Opfer betraf. Sie wurde in einer Halle vom Palaste Gazith vorgenommen. (Das. III. 1.) Nun sah man sich um, ob es Zeit zur Darbringung des Opfers sei. Ein in der Höhe Stehender wurde von einem zweiten befragt: Reicht die Säule des Morgenrothes bis Hebron? Antwortete der Beobachter: „Ja", so wurde zum Opfer geschritten. (Das. §. 2.)

Nun wurde von dem Einen das Lamm geholt, welches zu diesem Zwecke in den untern Räumen des Palastes Beth ha moked aufbewahrt wurde; Andere holten — aus den Nebenkammern des Tempels — die Opfergeräthe. (II. 3 ff.)

Die Schlachtung des Lammes geschah nach genau vorgeschriebenen Regeln. (IV. §. 1 ff.)

Mit der Schlachtung traf die Oeffnung des grossen Tempelthores — und des Tempels überhaupt — zusammen. (Tamîd III. 7.)

Zugleich gingen Priester in den Tempel, um den goldenen Altar für das Opfer des Rauchwerks herzurichten und den siebenarmigen Leuchter zu besorgen.

Die Besorgung der Lampen war umständlich und nicht ohne Mühe. Maimonides giebt nach der Mischnah und dem Talmud das Einzelne. (Tamîd c. III. §. 11 ff. Ed. Berlin. t. VI. f. 68. Vgl. Otho, s. v. Cultus. S. 139.) — Hienach wären fünf Lampen vor dem Hauptakte, zwei nachher angezündet worden. Josephus sagt, während des Tages hätten drei Lampen gebrannt, während der Nacht alle sieben.[348])

491. Es wurde nun das Blut des Lammes am Altar ge-

---

348) Antiq. III. c. 8. §. 3. ed. Tauchn. II. p. 179 f. Eine gründliche Controverse über diesen Punkt s. bei Smits, in Exodum proleg. II. p. 403 ff.

sprengt und nachdem die einzelnen Opferstücke gehörig geordnet waren, das Speis- und Trankopfer gebracht (Tamîd IV. §. 3), worauf sämmtliche sich zu bestimmten Gebeten vereinigten. (Das. V. 1.)

Diese erst in der nachexilischen Zeit eingeführten Gebete wurden über die beiden letzten Cultushandlungen des alten mosaischen Ritus hinaus gedehnt. Diese Handlungen waren die Räucherung auf dem innern Altar und der Segen des Priesters. Da die Darbringung des Rauchwerks eine sehr schöne Verrichtung war, wurde sie zu gewissen Zeiten nur an Jene verloost, welche noch nicht dazu gekommen waren. (Tamîd V. 2.)[a]) Beim Herausgehen verrichtete der Priester im Heiligthum nach der Darbringung des Rauchwerks ein Gebet. (VI. §. 3.)

492. Nun folgte der priesterliche Segen, welchen die Mischnah so darstellt: „Die (Priester) kamen und stellten sich auf die Stufen des Vorhofs. Die ersten standen südwärts von ihren Brüdern, den Priestern. Fünfe hatten Gefässe in ihren Händen; einer das (Gefäss) Tani (טני), der andere das Gefäss Kôz (כוז), der dritte ein Rauchfass (מחתה), der vierte das Gefäss Bazik (בזְך), der fünfte eine Schaale (כף) sammt ihrem Deckel (כִּסּוּי). So stehend — segneten sie nun das Volk mit Einem Segen, d. h. die drei Absätze des Priestersegens wurden ohne Pause in Einem fort gesprochen.“ (Tamîd VII. §. 2.) Es scheint, dass Einer vor allen den Segen sprach, woraus sich erläutert, was Lukas von dem Priester Zacharias erzählt. Diesen hatte das Räuchern getroffen (Luk. I. 9.); als er nach der gehabten Engelserscheinung heraustrat, merkte das Volk, dass er stumm sei. (Das. Vers 22.)

Nach Maimonides (hilcoth Tamîd C. VI. §. 5) wäre der Segen vor dem Verbrennen der Speisopfer gegeben worden.

---

a) Die Vorschriften für die Darbringung des Rauchwerkes Tamîd VI. 1 ff.

Unter Absingung von Psalmen durch die Leviten schloss der Morgengottesdienst.

Es konnten nun Privatopfer, oder an Festtagen die verschiedenen Festopfer hinzugefügt werden.[b])

493. Die Darbringung des nachmittägigen Opfers war im Wesentlichen ganz so wie Vormittags, nur dass hier der Segen wegblieb[c]) und keine Verloosung mehr vorkam.[349]) Zu dem für das Brandopfer bestimmten unblutigen Beiopfer kam Nachmittags wie Vormittags ein besonderes Speiseopfer des Hohen Priesters[350]) hinzu. Es muss aber auf diese nachmittägige Mincha ein ganz besonderer Werth gelegt worden sein, da man nach ihr die Tageszeit benannte. So scheint Mincha schon in der Stelle 1 Kön. 18, 29. (עַד־לַעֲלוֹת הַמִּנְחָה) genommen werden zu müssen.

Nach Beendigung des ganzen Opferritus zogen sich die Priester zurück, um an einem geeigneten Orte die ihnen zugefallenen Opfergaben — welche insgesammt „trumah“ hiessen — zu verzehren. Nach der Gemara zu Mischnah brachoth I. 1. (übers. von Pinner, S. 2) zogen sich die Priester zu diesem Mahle zurück, wenn die Sterne am Himmel hervortraten.

IV. Die Wochenfeier, der Sabbath.

493. Wir haben schon im Abschnitte von der patriarchalischen Religion die Frage berührt, ob die Sabbathfeier vor-

---

b) Musaph, d. h. „hinzugefügt“; מוּסָף ist ihr Name. S. darüber Maimonides, hilc. Tam. C. VI ff.

c) Nach Mischnah, Taanith C. IV. §. 1 hätten die Priester an Festtagen drei- bis viermal den Segen gegeben. Das war Ausnahme.

349) Talmud bab. joma f. 26. a. „Man wirft das Loos nicht bei dem nachmittägigen Tamid, sondern was ein Priester in der Früh zu thun hatte, muss er auch Nachmittags verrichten.“

350) Das waren die חֲבִתִּים, welche von den LXX. als *τήγανον τοῦ μεγάλου ἱερέως* (1 Chron. IX. 31.) bezeichnet werden. Vgl. Relandi, Antiq. 1715. p. 338; Thalhofer, unblutige Opfer. S. 147 f. und oben §. 320.

mosaisch sei (§. 15). Wir ergänzen hier die Erörterung über diesen Gegenstand, über welchen Bohlen zu seiner Zeit neues Licht zu verbreiten schien.[a])

Er regte die Vergleichung der altdeutschen mit der indischen Wocheneintheilung an und wies auf Spuren einer Wochenrechnung bei den Griechen hin, indem der vierte Tag dem Hermes, der siebente dem Apollo heilig gewesen wäre. Wie immer es sich indess mit der Aechtheit und dem Alterthum dieser Angaben verhalten mag, bei den Atheniensern wurde jeder Monat in drei Dekaden getheilt.[351]) Wenn bei den Aegyptern (bei Dio Cassius, hist. 37. c. 17, 18.) von einer Unterordnung der Tage unter Saturn, Sonne, Mond, Mars, Merkur, Jupiter, Venus, die Rede ist, so kann eine solche Disposition nicht alt sein, wie schon aus den Götternamen hervorgeht.[a])

Auffallend ist es dagegen, dass eine planetarische Bezeichnung für sieben Wochentage zugleich bei den Germanen und Indiern vorkommt; aber man muss darauf verzichten, bestimmte Schlüsse aus dieser Erscheinung zu ziehen, so lange man ausser Stand ist, die Zeit irgendwie genau zu bezeichnen, bis zu welcher man jene auf die bekannten Planeten bezüglichen Namen zurückverlegen kann.

Die germanischen Bezeichnungen findet man bekanntlich[b]) wenn man unsere zum Theil sehr verwischten[c]) Namen der Wochentage mit den verwandten Dialekten vergleicht; es stellt

a) Altes Indien. II. S. 246 ff.

351) S. Ideler, Handbuch der mathematischen und technischen Chronologie. I. S. 227 ff.

a) Vgl. Ideler, Lehrbuch der Chronologie. 1831. S. 48.

b) S. Grimm, deutsche Mythologie. I. 111 ff. — Auf die Namen dieser Götter in der Inschrift eines bei Mainz gefundenen Altares weist Bohlen hin (II. S. 247).

c) Am meisten der Dienstag, welcher im Englischen noch Tuesday heisst, der Tag des Ziu, des nordischen Tyr.

sich dann heraus, dass die Woche folgenden Gottheiten gewidmet ist: I. Sonne, II. Mond. III. Tyr, Mars? IV. Wodan, Odin, V. Donar, Thor, VI. Freya, VII. engl. Saturday, Tag des Saturnus. Im Indischen sind nach Weber (Z. d. M. Ges. X. p. 600) die Bezeichnungen diese: I. Aditya, Sonne; II. Sôma, Mond; III. Angâra, Mars; IV. Buddha, Merkur; V. Vrihaspati, Jupiter; VI. Çukra, Venus; VII. Çanaiçvara, Saturn.[d]) Diese Namen schweben freilich noch so zu sagen in der Luft, indem ihr Alter nicht fixirt ist. Dass sie bis zur mosaischen Zeit hinaufreichen, wird Niemand behaupten wollen.

494. Wir brauchen uns aber in eine Untersuchung über das Alter dieser Namen nicht zu vertiefen und nicht bei andern alten Nationen Umfrage zu halten: die biblische Wochenfeier steht auf eigenem Grunde. Jede Beziehung auf die sieben alten „Planeten“ ist der Bibel fremd. Wenn eine Rücksicht auf die Natur hier einen Einfluss geübt hat, so ist es die Beobachtung der Mondsviertel, welche ungefähr in einer Woche verlaufen.

Der Mond ist — mit der Sonne — von Anfang an als Zeitmaass angenommen[e]) (vgl. Genes. I. 14. und Psalm 104, 19.); an ihm misst sich die Woche, wie an einer für Alle sichtbaren Uhr.

Das eigentliche religiöse Gepräge erhielt jedoch der Sabbath durch die mosaische Schöpfungsgeschichte. Gott der Herr liess auf sechs Epochen der Schöpfungsthätigkeit die Zeit der Naturthätigkeit folgen, in welcher Er selbst zu ruhen scheint. Der Mensch soll als Stellvertreter Gottes auf Erden sechs Tage arbeiten, am siebenten aber ruhen. So wird die Heiligkeit des Sabbaths in der Schöpfungsgeschichte selbst (Genes. II. 3.) und im Dekalog erklärt. (Exod. XX. 11. Vgl. Deuter. V. 14.)

---

d) Etwas verschieden Bohlen, II. S. 248: Sûryas, Chandras, Mangalas (Mars), Buddhas, Vrihaspatis, Sukras, Sanis.

e) S. Bähr, Symbolik. II. S. 526.

495. An der letztern Stelle (Deuter. V.) ist die Einwirkung des Sabbaths auf den Sklavenstand berücksichtigt, was Neuere auf den Gedanken brachte, dass der Sabbath unter dem Drucke der ägyptischen Zwingherrschaft entstanden sei.

Bereits Jahn (Archäol. III. 289.) hat sich mit dieser Erklärung vom Ursprunge des Sabbaths beschäftigt. Er wies auf die Andeutungen von einer vorsinaitischen Existenz des Sabbaths hin. (Exod. XVI. 22 ff. Vgl. Genes. VII. 4. 10. VIII. 10. 12. XXIX. 27. Vgl. oben §. 15.) Warum sollte man aber gar nicht zugeben wollen, dass die Rücksicht auf die entwürdigende Stellung der Sklaven wenigstens zur Erneuerung und nachdrücklichen Einschärfung des Sabbathinstitutes wesentlich beigetragen habe, falls dieses den Patriarchen schon bekannt war?

496. Auf keinen Fall kann daran gezweifelt werden, dass das Sabbathgesetz durch Moses eingeschärft ward und seitdem bestand. Es schloss die Pflicht der Enthaltung von jeder Art der Arbeit und das Gebot der Heiligung, d. h. der Verrichtung religiöser Handlungen in sich.

Auf die Verletzung jenes Verbotes war die Todesstrafe (Exod. 31, 14. 35, 2.), näher die Steinigung (Num. 15, 32.) gesetzt.

Selbst jene Propheten, welche das Ceremonialgesetz im Vergleiche mit den unwandelbaren Gesetzen der Moralität als Nebensache behandeln, legen auf die Haltung des Sabbaths das grösste Gewicht. (Isai. 56, 2. 58, 3. Jerem. 17, 24. Klagel. 2, 6. Ezech. 20, 16. 22, 8.)

497. Nach dem Exile stellte sich der religiöse Eifer des gläubigen Juden vorzugsweise in der Sabbathfeier dar. Man ging so weit, dass man am Sabbath sich lieber vom Feinde erschlagen liess, als dass man die Waffen gebraucht hätte. (1 Macc. II. 32 ff.) In der Schule der Pharisäer bildete sich jene rigoristische Observanz aus, mit welcher Christus wiederholt in Collision kam. Die Art, wie der Sabbath der Phari-

säer in den Evangelien geschildert wird, stimmt mit den in der Mischnah und im Talmud aufgestellten Regeln überein. Ein jüdischer Schriftsteller hat 1279 Regeln gezählt, die ein gewissenhafter Israelit am Sabbath zu halten hätte.[f]) Es gab hier eine unabsehbare Arbeit für scharfsinnige Distinctionen, Clauseln und Disputationen. Man untersuchte, welche Art von Knoten am Sabbath geschlungen werden durften; verboten waren die Knoten am Riemen der Kameele (Mischnah, Schabb. C. XV. 1.) und an Seilen, womit man Schiffe anbindet. Wer nur zwei Stiche an einem Kleide näht, hat den Sabbath gebrochen (XIII. 2.). Wer etwas austrägt in der rechten oder linken Hand, im Schooss oder auf der Schulter, auf jene Art, wie die Leviten die Gefässe trugen, bricht den Sabbath; wer aber etwas mit der verkehrten Hand, mit den Füssen, mit dem Munde u. s. w. austrägt, ist frei. (X. 3.) Die geringsten Quantitäten von Ausgetragenem reichen zur Verletzung des Sabbaths hin. Soviel Siegellack, als zur Siegelung eines Briefes nöthig ist (VIII. 5.), von einem Rohr soviel, als zu einer Schreibfeder hinreicht (das.), eine Scherbe, so gross, dass man zwischen aufgelegten Brettern einen Zwischenraum zur Lüftung machen kann (VIII. §. 7), bricht den Sabbath. Die Frauen dürfen nicht mit einer Nähnadel und nicht mit Siegelringen ausgehen (VI. 3.), auch nicht mit einem falschen Zahn (das. 5.), nicht mit verschiedenen metallenen Schmucksachen (VI. 1.). Die Männer müssen die Waffen ablegen (VI. 4.). Aber auch ein Esel darf nicht ausgehen mit einer Decke, wenn sie ihm nicht am Abend vor dem Sabbath aufgelegt wurde (V. 4.). Die syrischen Schafe dürfen sich mit den Schlittchen, worauf der Fettschwanz ruht, nicht zeigen (V. 4.), fällt Vieh in einen Brunnen, so darf man es heraufziehen, falls man es unten nicht füttern kann; ist letzteres möglich, so soll man den nächsten Tag abwarten.

---

f) Beer, Lehren und Meinungen. I. S. 331.

Wird ein Israelite am Abende vor dem Sabbath von der Nacht überfallen, so giebt er, während es noch Tag ist, seinen Geldbeutel einem Heiden zu tragen. Hat er aber keinen Heiden bei sich, so darf er denselben dem Esel auflegen; doch soll dieses im Gehen, während der Esel die Füsse aufhebt, geschehen. (C. XXIV., 1.)[g])

498. Von vorzüglicher praktischer Bedeutung waren die Bestimmungen über den Weg, den ein Israelit am Sabbath zurücklegen durfte; die Rabbinen nennen diese Strecke „Weg des Sabbathes, Grenze des Sabbaths" (תְּחוּם הַשַּׁבָּת). Sie entwickeln das Gesetz aus der Stelle: Videte quod dominus dederit vobis sabbatum, ... maneat unusquisque apud semetipsum, nullus egrediatur de loco suo die septimo. (Exod. 16, 29.) Natürlich musste bestimmt werden, wie weit man sich von seiner Wohnung entfernen dürfe, ohne den Sabbath zu brechen. Maimonides sagt, das Gesetz habe kein Maass für die Sabbathstrecke gegeben, aber die Gelehrten hätten nach der Analogie des Burgfriedens der Levitenstädte (s. oben im Abschnitte vom Cultuspersonal) 2000 Ellen als Grenze des Sabbathweges angenommen. (Jad chaz. Sabbath C. 27. §. 1.)[352])

499. Wie sehr auch durch die kleinliche Casuistik der Pharisäer der eigentliche Zweck der Sabbathruhe gestört war, dieser selbst blieb doch heilig. Der Stillstand der erwerbenden Thätigkeit war ein Opfer des Glaubens, die Arbeitsruhe lud zur Betrachtung religiöser Wahrheiten und zum Gebete ein, endlich trat die allgemeine Menschenwürde an diesem Tage aus den Ungleichheiten des Standesunterschiedes frei hervor, indem auch der Sklave an der Wohlthat des Sabbaths Theil nahm.

---

g) Vgl. Mischnah, tract. Schabbath und Erubin.

352) Im neuen Testamente wird die Entfernung des Oelbergs von Jerusalem als die eines Sabbathweges bestimmt. (Akt. 1, 12.) Vom Stephansthor bis auf den Gipfel, oder von Sion — dem Cönaculum — aus bis nach Gethsemane ist eine halbe Stunde.

Hinsichtlich der Heiligung, d. h. der positiven religiösen Feier schrieb das mosaische Gesetz nur besondere Festopfer vor. Ausser dem täglichen Tamîd-Opfer mussten zwei jährige Lämmer mit einer entsprechenden Mincha von zwei Zehntel Mehl mit Oel und Wein als Brandopfer dargebracht werden. (Num. 28, 9 f.)

Die im Exile lebenden Israeliten konnten natürlich dieses Opfer nicht bringen. Dafür brachten sie das geistige Opfer von Gebet und genossen die Segnungen der Verkündung des Wortes Gottes.

Der Sabbath wurde von da an der Tag der Vorlesung und Erklärung des Gesetzes. Der Ritus dieser Vorlesung war folgender:

500. So früh es Synagogen gab, dürfen wir auch Vorlesungen aus dem Pentateuch, woran sich später entsprechende aus den Propheten anschlossen, am Sabbathe in Uebung denken. Nach Baruch 1, 3. würden die Exulanten in Babylon *πρὸς τὴν βίβλον* zusammen gekommen sein, was sich von der Anhörung der Sabbathvorträge deuten lässt. Die Apostel nahmen an. dass der Pentateuch seit den Geschlechtern des Alterthums (*ἐκ γενεῶν ἀρχαίων*) in den Synagogen an jeglichem Sabbath gelesen werde. (Apg. 15, 21.) Vielleicht ist der babylonische Perikopen-Cyklus, wonach in Einem Jahre der Pentateuch gelesen wurde, älter, als der palästinensische, wonach man drei Jahre brauchte. Nach diesem dreijährigen Cyklus zerfiel der Pentateuch in 155 Sidra's, während der einjährige nur 54 hat. [353])

Ueberall wird die Vorlesung mit ähnlichen Feierlichkeiten umgeben gewesen sein. Die ganze Thorah war auf Einer Rolle

353) S. Fürst, Kultur- und Literaturgeschichte der Juden in Asien. I. Thl. 1849. S. 61. — Zunz (die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. 1832. S. 3 ff.) hält es für wahrscheinlich, dass der paläst. Cyklus eigentlich $3^1/_2$ Jahr dauerte, so dass von einem Sabbathjahr zum andern die Thorah zweimal gelesen wurde.

geschrieben.[354]) Die Enden wurden von zwei Stäben gehalten. Man rollte das Ganze nicht jedesmal von Anfang auf, sondern von der Stelle, an welcher man am vorigen Sabbath stehen geblieben war. Im Tabernakel der Synagoge wird die Rolle verwahrt; wenn sie geschlossen ist, wird sie mit einem — gewiss schon im Alterthum kostbar gestickten — Bande zusammen gebunden und mit einer Art von Mantel bedeckt. Das obere Ende der Stäbe wird mit einem Krönchen geziert; daher heisst die Thorah כַּלָּה, die „Gekrönte“, wie die Braut. Das Hervorholen (הוצאה), Emporheben (הגבהה), Zusammenrollen (גלילה), wie Zurückstellen (הכנסה) der Thorah ist mit einer gewissen Feierlichkeit umgeben und war es, obwohl nicht nachweisbar, schon im Alterthum.[a])

Die Vorlesung vom Ambon (דוכן) aus kann unter der Leitung des Synagogenvorstandes von jedem ehrbaren Israeliten geschehen. Der Vorleser muss ein Mann sein, Frauen sind ausgeschlossen (Vitringa, Synagoga S. 979). Ebenso wurde den Sklaven, Irrsinnigen, Blinden (die etwa die Thorah auswendig wussten) das Lesen verwehrt. Auch unanständig Gekleidete wurden nicht zugelassen (das.). Hinsichtlich der Knaben war man nicht ganz einig; man konnte einen Minderjährigen zulassen, wenn er unterrichtet war.

501. Der Vorlesende musste im Lesen Uebung haben, musste sich vorbereiten und beim Lesen stehen (Vitr. S. 980). Obwohl jeder Israelit diese Function übernehmen konnte, so gab man doch den etwa anwesenden Priestern, Leviten und Gelehrten den Vorzug (das. S. 981). Die ganze Pericope pflegte in sieben Abschnitten durch sieben Vorleser vorgetragen zu

---

354) Ein Exemplar der kgl. Hof- und Staatsbibliothek zu München misst circa 136 bayer. Fuss in der Länge. Zum Privatgebrauche wurden einzelne Bücher der Thorah abgeschrieben. Maimonides, hilcoth sefer thorah C. VII. §. 14. Berol. t. I. f. 85.

a) S. Vitringa, de Synagoga Vetere, Franequerae 1696. p. 972 ff.

werden; war indess in der Synagoge nur Ein Unterrichteter da, so las er alle sieben Abschnitte, jedoch so, dass er zu jedem eigens auf das Pult hinaufstieg (S. 982). Am Anfang und Schluss waren gewisse Doxologien, Antiphonen und Responsorien gebräuchlich. Dasselbe war auch bei den Vorlesungen aus den Propheten der Fall, die im Ganzen, wie jene aus Moses gehalten wurden. Nur herrschte hier grössere Freiheit; der Vorleser konnte von einem Texte auf einen andern übergehen (Vitringa S. 990). Daraus erläutert sich der im Evangelium erwähnte Fall der Vorlesung Christi aus dem Propheten Isaias. (Luk. IV. 17. Traditus est illi Liber Isaiae prophetae. Et ut revolvit librum, invenit locum: Is. 61, 1 ff.)[355]) An die Vorlesung schlossen sich Vorträge zunächst in Homilienform an.[a])

502. Es ist nicht zu bezweifeln, dass der Sabbath eine Art von festlicher Hausandacht hervorrief, welche durch entsprechende Ceremonien ausgezeichnet sein musste. Das neuere Judenthum feiert eine Festmahlzeit am Freitag Abend oder Nachts zum Eingang des Sabbaths[356]), eine am Sabbath Mittag und eine dritte zum Ausgang. Man muss sowohl beim Beginne, als am Schlusse einen Segen über einen Becher sprechen.

Den ersten Segensspruch beim Eingang des Sabbaths nennt man die „Heiligung" (קִדּוּשׁ), weil die nun folgenden

---

355) Vgl. Lightfoot zu Luc. IV. Dass die einzelnen Propheten in besondern Rollen geschrieben wurden, lässt sich nicht nachweisen. Die Stelle wird so zu deuten sein: Man gab ihm die Prophetenrolle, in welcher ausser Anderem auch Isaias 61 sich befand.

a) Vgl. Zunz, die gottesdienstlichen Vorträge der Juden. 1832.

356) Maimonides (Sabbath c. 29. 1.) unterscheidet eine כניסה „Eingang" und יציאה des Sabbaths. Das Buch Sohar I. f. 47. b. nennt den Eingang מעלי שבתא. Da es eine grosse Sabbathmahlzeit im Jenseits mitzählt, so redet es in eigener Art von drei geheiligten Sabbathmahlzeiten (סעודתא). Ausgang des Sabbaths heisst auch מוצאי שבת (Maim. l. c. c. 29. §. 24 ff.).

Stunden zur geheiligten Festzeit gehören; den Schlusssegen nennt man „die Unterscheidung“ (הבדלה), weil durch diese Ceremonie die geheiligte Zeit des Sabbaths von der gewöhnlichen unterschieden wird. Ausserdem wird Werth darauf gelegt, dass die Hausfrau die Sabbathlampe in gehöriger Weise anzünde (הדלקה). [a])

Dazu kommen verschiedene Gebete, deren mittelalterliche und neuere Formulirung man in jedem jüdischen Gebetbuche sehen kann. Zu den schönsten dieser Gebete gehört der Gesang, in welchem bei der Vorbereitung zur Sabbathfeier (קבלת שבת) der Festtag als Braut begrüsst wird. [b]) Wir müssen uns versagen, auf diese und andere mit dem Sabbath zusammenhängende Uebungen[357]) einzugehen, da in der Bibel keine Spur hievon vorkommt.

503. Schliesslich bemerken wir Einiges über die Art, die Tage der Woche zu bezeichnen. Im alten Testamente kommt kein Fall einer solchen Bezeichnung vor, wohl aber im neuen. Da wird der auf den Sabbath folgende Tag, unser Sonntag, als *μία τοῦ σαββάτου* (Joh. 20, 1. 20, 19. Apost. 20, 7. 1 Cor. 16, 2.) bezeichnet. Diese Bezeichnung mit der Cardinalzahl ist dem aramäischen Sprachgebrauch angepasst, während *πρώτη σαββάτου* (Marc. XVI. 9.) dem Sprachgebrauche der Mischnah besser entspricht. (Vgl. Tamîd C. VII. §. 4. ביום הראשון.) Im Aramäischen heisst der Sonntag חַד בְּשַׁבְּתָא, der Mondtag

---

a) Bab. Schabbath f. 31. b. Schulchan aruch, orach chajim nr. 261. Vgl. Bodenschatz, II. S. 144 f.

b) לְכָה דוֹדִי לִקְרַאת כַּלָּה bei Arnheim. vollst. Gebetbuch der Israeliten. 1839. S. 152.

357) Einer der merkwürdigsten Gebräuche des spätern Judenthums ist der Erubh (עֵירוּב), eine Art von Opferakt zur Sühne für unvermeidliche Uebertretungen des formellen Sabbathgesetzes. In der Mischnah findet sich nach dem Abschnitt über den Sabbath ein eigener Traktat Erubin (עירובין), in welchem die complicirten Regeln der Anwendung dieses fast magischen Mittels festgestellt werden.

תְּרֵין בְּשַׁבְּתָה u. s. w. Der Ausdruck חַד בְּשַׁבָּת heisst genau: Eins in der Woche, denn שַׁבָּת steht hier[a]), wie im Syrischen שַׁבָּא, für „Woche“.[358]) Für den sechsten Tag der Woche wird ein eigenes Wort: Vorabend, עֶרֶב, gebraucht; die spätere Sprache bedient sich hiefür des Wortes עֲרוּבָה oder aramäisch עֲרוּבְתָא.[a]) Im neuen Testamente steht hiefür *παρασκευή*, was überhaupt den Vorabend vor einem Feste, also eben so gut den Tag vor dem Wochensabbath, wie den Vorabend von Ostern, Pfingsten u. s. w. bedeuten kann. (S. Marc. XV. 42.)

V. Die Neumonde.

504. Die Monate wurden nicht von Vollmond zu Vollmond, sondern von Neumond zu Neumond gezählt. Vom „Neuen“ (חֹדֶשׁ) haben daher, wie oben erwähnt, die Monate den Namen.[359])

Wenn man der Mischnah glauben darf, wurde der Monatsanfang auf eine wahrhaft patriarchalische Weise bestimmt.

a) Im neuen Testamente hat *σάββατον* sicher die Bedeutung „Woche“ in der Stelle Luk. 18, 12.

358) Vgl. die syrische Bezeichnung der Wochentage bei Car. M. Agrellii Suppl. Syntaxeos Syriacae. 1834. S. 179 f. — In Targum Esther II. 9. heissen die sieben Wochentage: שִׁבְעָ יוֹמֵי דְּשַׁבְּתָא. In derselben Stelle werden sämmtliche Wochentage mit der Cardinalzahl bezeichnet, mit Ausnahme des Sabbaths. חד בשבתא תרין בשבתא תלת בש' ארבע בש' חמש בש' שתא בשבתא. In Breschith rabbah sectio XI. §. 9 werden die Wochentage so bezeichnet: חד בשבתא Sonntag, (בש') תרי Mondtag, (בש') תלתא Dienstag, (בש') ארבעתא Mittwoch, חמשתא (בש') Donnerstag, עריבתא Freitag, שַׁבְּתָא Sabbath.

a) Im Arabischen heisst arubah „die geliebte Gattin“ und könnte auf Venus bezogen werden.

359) Eine andere Bezeichnung für Monat ist יֶרַח, was von Fürst mit Recht auf אָרַח „wandern“ zurückgeführt wird.

Jeder Israelit, welcher den Neumond mit Sicherheit gesehen hatte, war berechtigt und gewissermassen verpflichtet, als Zeuge hiefür in Jerusalem aufzutreten. Man bereitete diesen Zeugen in einem eigens hiefür bestimmten Hofe eine Mahlzeit (Rosch ha schanah C. II. §. 5). Es liefen manchmal so viele herzu, dass daraus Verlegenheiten entstanden. (C. I. §. 6. Vierzig Paare unter Akiba.) War auf solche Zeugenschaft hin der Monatsanfang bestimmt, so wurde vom Oelberg aus ein Feuerzeichen gegeben, das über Hauran hin die Kunde bis Babylon verbreitete. (II. §. 4.) Da die Cuthäer diese Zeichen nachmachten und zu ungehörigen Zeiten signalisirten, wurden später Boten ausgesendet. (II. §. 2.)

Jedenfalls wurde nach der mosaischen Anweisung der Neumond durch die Darbringung von besondern Festopfern ausgezeichnet (Num. 28, 11 ff.), welche 1) in zwei Farren, 2) einem Widder und 3) sieben jährigen Lämmern bestanden.

Der gewöhnliche Neumondstag war zwar kein gebotener Feiertag, aber die Praxis machte ihn dazu. Man verlegte auf diesen Tag gerne Festmahlzeiten. (1 Sam. 20, 5. 24.) Der Schall der Posaunen (חֲצֹצְרוֹת, nicht שׁוֹפָרוֹת, Num. X. 10.), welche an diesen Tagen geblasen wurden, schien zur festlichen Ruhe einzuladen.

Man arbeitete an diesem Tage nicht. Amos (VIII. 5.) lässt daher die gewinnsüchtigen Juden sagen: „Wann wird denn einmal der Neumond vorüber sein, dass wir Getreide verkaufen können?“ Vgl. Oseas II. 13. Isai. 1, 13 f. Daher konnte der Apostel Paulus warnen (Coloss. II. 16.): Nemo ergo vos judicet in cibo aut in potu aut in parte diei festi, aut neomeniae aut sabbatorum.

Während die Neumonde keine strengen Feiertage waren, mussten andere Festtage wie der Wochensabbath durch Ruhe gefeiert werden. Sie heissen demnach auch Sabbath (שַׁבָּת). Drei Festtage im Jahre waren überdiess dadurch ausgezeichnet,

dass man an denselben zum Centralheiligthum wallfahrten musste. Sie heissen demnach Regalim.[a]) Der erste von ihnen ist das Osterfest.

VI. Das Osterfest.

505. Unter den Festen der Hebräer ist unstreitig das Osterfest, wenn auch im Cultus nicht das prächtigste, doch vermöge seiner Bedeutung das erste. Es ist das Frühlingsfest, in sofern während desselben die Erstlingsgarben geschnitten und geopfert werden. Viel stärker tritt die historische Beziehung auf den Auszug aus Aegypten hervor. Der Erinnerung an das geheimnissvolle „Vorüberschreiten" des Würgengels (Exod. XII. 13. 23. 27.) verdankt es seinen Namen Pesach (פֶּסַח), woraus aramäisch Pascha (פַּסְחָא) geworden ist, in welcher spätern Form der Name zu den Griechen und Lateinern überging.

Ein dritter Name hängt theils mit den historischen Verhältnissen des Auszuges, theils mit der liturgischen Feier zusammen, enthält aber auch ein freies, religiöses Moment, welches zu einer geistigen Auffassung den Uebergang bildete; nämlich Ostern hiess: „Fest der ungesäuerten" (Brote), חַג הַמַּצּוֹת. (*Αἱ ἡμέραι τῶν ἀζύμων*, Akt. 12, 3.; *ἡ ἡμέρα τῶν ἀζύμων*, Luk. 22, 7.; *ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων*, Luk. 22, 1.)

506. Der Gebrauch, ungesäuerte Brote zu essen, dehnte sich über sieben Tage[b]) aus (Exod. XII. 15., Levit. 23, 6.), umfasste also das ganze Fest; der Anfang und Schluss ist demnach durch die Anwendung der ungesäuerten Brote bestimmt.

---

a) Exod. 23, 14. שָׁלֹשׁ רְגָלִים תָּחֹג לִי. Uebrigens heisst רגל hier zunächst „vices". Im Targum eccles. 3, 11. hat רגל die Bedeutung „Wallfahrtsfest".

b) Die nähere Bestimmung des Schlusses s. unten §. 525.

Welches war nun der erste Tag „der Ungesäuerten“? Diese Frage, deren Beantwortung auf die Erklärung des von Christus gefeierten Osterfestes einen ganz besondern Einfluss übt, hat einige Schwierigkeit. Nach Levit. 23, 5. könnte es scheinen, der 15. Nisan wäre der erste Tag der ungesäuerten Brote. „Und am fünfzehnten Tage des Monats ist das Fest der ungesäuerten Brote: sieben Tage sollt ihr ungesäuertes essen.“ Nach Exod. 12, 5 ff. dagegen muss man den ersten Tag der ungesäuerten vom 14. Nisan an zählen: „Es (das Lamm) sei euch in Verwahrung bis zum 14. dieses Monats, dann schlachte es die ganze Versammlung gegen Abend. ... Darauf sollen sie das Fleisch essen in dieser Nacht und ungesäuertes Brot.“

Die Differenz wird sich dadurch ausgleichen, dass im Buche Levitikus nach der kirchlichen Weise der 15. Nisan vom Vorabend an gezählt ist, während im Exodus der Abend des Tages, an welchem das Osterlamm gegessen wurde, nach der Auffassung des alltäglichen Lebens mit zum 14. Nisan gezogen ist. An diesem Abende begann der ausschliessliche Genuss des Ungesäuerten, so dass der 14. mit Recht der erste Tag der ungesäuerten Brote heissen kann.

507. Diese Bestimmung wird durch die Observanz bestätigt, wie sie in der Mischnah hervortritt. (Pesachim C. I.) Hienach suchte man in der Nacht vom 13. auf den 14. Nisan in jedem Hause die Ueberreste des Gesäuerten zusammen, um sie unter gewissen Ceremonien am 14. Nisan um Mittag zu verbrennen. — Wir sehen aus den casuistischen Erörterungen, welche die Mischnah vorbringt (Pesachim C. I. §. 3 bis §. 7), dass von der sechsten Stunde des 14. Nisan, also von Mittag an durchaus nur Ungesäuertes genossen wurde. Wie immer es sich demnach mit der mosaischen Zeit verhalten mag, für die spätere Zeit des zweiten Tempels, also namentlich für die Zeit Christi, steht es fest, dass der 14. Nisan schon von Mittag an in das Bereich des Ungesäuerten gehört. Demnach

konnte er mit Fug und Recht „der erste Tag der Ungesäuerten“ heissen.[360])

508. In jedem Falle wurde das Osterfest durch die Schlachtung des Osterlammes und die damit zusammenhängende Ostermahlzeit am 14. Nisan eingeleitet. Das Gesetz (Exod. 12. Levit. 23. Num. 9.) bestimmte hiefür nicht nur den Tag — den 14. Nisan — sondern auch die Tageszeit: allerdings letztere durch einen mehrdeutigen Ausdruck, eigentlich: „Zwischen den beiden Abenden.“ בֵּין הָעַרְבָּיִם. Man wird philologisch die von den Samaritanern und den mittelalterlichen Karaiten angenommene Meinung, dass hiemit die Zeit kurz vor Sonnenuntergang gemeint sei, gewiss der andern, von den Pharisäern und den rabbanitischen Juden vertretenen vorziehen müssen, wonach die Zeit „zwischen den beiden Abenden“ unmittelbar nach der Mittagsstunde begänne.[361])

Die pharisäische Auslegung des Ausdruckes בין הערבים hat offenbar ihren Ursprung in der Nothwendigkeit, mit dem Schlachten des Osterlammes früher zu beginnen, als der Buchstabe des Gesetzes erlaubte. Die Menge der Ostergäste war so gross, dass nur der geringste Theil das Osterlamm im Tempel hätte schlachten lassen können, wenn man erst etwa um $5^1/_2$ Uhr unserer Zeit begonnen hätte. Man wird kaum für möglich halten, dass in Einer Minute mehr als zehn Lämmer konnten geschlachtet werden, demnach konnten im Ganzen zwischen 2 und 6 Uhr höchstens 2400 Lämmer dargebracht

360) Vgl. den Talmud Jerus. zu Pesachim I. 1. Dass übrigens Josephus den 15. Nisan als ersten und den 16. als zweiten Tag der ungesäuerten Brote betrachtet, geht aus Antiq. III. 10. §. 5 hervor. Tauchnit. I. p. 189.

361) Zu dem von Gesenius s. v. ערב Gesagten fügen wir die Hinweisung auf den Ausdruck בין השמשות hinzu, welcher (im Buch Sohar II. f. 12. b., im Talmud jerusch. f. 2. c. 2 u. 3, im Talmud babeli Pesachim f. 54. a. und bei Achai, quaest. f. 74. ab.) in der Bedeutung „Sonnenuntergang“ vorkommt.

werden. Selbst um eine solche Zahl zu bewältigen, mussten Maassregeln getroffen sein, wodurch die Sache beschleunigt wurde.

509. Die Hausväter oder ihre Stellvertreter eilten, — etwa um 2 Uhr[a]) — dem Tempel zu, ihr Lamm auf der Schulter oder im Schoosse. Sie wurden jedoch nicht alle mit einemmale eingelassen, sondern in drei Gruppen (כִּתּוֹת) nacheinander.

Wenn eine Gruppe (כַּת) eingezogen und der Vorhof voll geworden war, so verschloss man die Thore des Vorhofs. Zu gleicher Zeit hörte man den Klang der Posaunen, lauten Gesang und wiederum die Posaune. (תקעו הריעו ותקעו). Die Priester standen reihenweis und hielten silberne und goldene Opferschaalen in den Händen, um das Blut aufzufangen. Die Hausväter schlachteten die Lämmer selbst[b]); sobald dieses geschehen war, trat ein anderer und dann ein dritter auf die Stelle und so fort. Der zunächst stehende Priester fing das Blut auf und reichte dem nächsten die gefüllte Schaale, welche nun von Hand zu Hand ging bis zu dem Priester, der am Altare stand, welcher eine Schaale um die andere ausgoss. Die leeren Schaalen gingen auf der andern Reihe zurück, so dass das Schlachten sehr schnell fortgesetzt werden konnte. (Mischnah, Pesachim C. V. §. 6.) Während dieser für die Priester einförmigen und ermüdenden Handlung wurde von den Leviten das Hallel gesungen. War man damit zu Ende, so fing man wieder von vorne an und so zum dritten Male, um jede der drei Gruppen durch Psalmengesang zu erbauen. Es wird indess bemerkt, dass jedesmal auch die letzte Gruppe fertig wurde, ehe man das Hallel zum dritten Male zu Ende brachte

---

a) Vgl. Mischnah, Pesachim c. V. 1. Um die „neunte Stunde“ begann die Schlachtung der Lämmer.

b) Ausnahmsweise übernahmen die Leviten das Schlachten unter König Ezechias. 2 Chron. 30, 15.

(das. §. 7). Der Psalmengesang muss demnach ein Tempo gehabt haben, wie unser Choral, wenn er würdig und feierlich vorgetragen wird.

510. Ob es unter keiner Bedingung erlaubt war, das Osterlamm ausser dem Tempel, zu Hause zu schlachten, ist streitig. Maimonides führt zum Beweise dafür, dass das Osterlamm im Tempelvorhofe musste geschlachtet werden, die Stelle Deuter. XVI. 5 f. an: Non poteris immolare Phase in qualibet urbium tuarum (בְּאַחַד שְׁעָרֶיךָ) quas Dominus deus tuus daturus est tibi, sed in loco quem elegerit Dominus deus tuus ut habitet nomen ejus ibi. (Maimonides, Jad, Korban pesach C. I. §. 2.)

Allein die Gesetzesstelle verbietet nur das Schlachten des Osterlammes ausserhalb des Ortes des Centralheiligthums, also später ausserhalb Jerusalems. Dass manche Hausväter die Schlachtung in ihrer Wohnung vornehmen konnten, ja mussten, wird angenommen werden müssen, wenn es richtig ist, dass an Ostern gegen eine halbe Million Menschen zugegen waren. Da die Gesellschaft, welche zum Ostermahle sich zusammenfand, nicht über 20 und nicht unter[362]) 10 Personen zählen sollte, so würden 200,000 Festbesucher bei Gesellschaften zu 20 Personen 10,000, bei Gesellschaften zu 10 Personen 20,000 Lämmer gebraucht haben. Man konnte aber unmöglich mehr, als 3000 in einem Nachmittage schlachten.[363]) Unter welchen

---

362) Targum Jonathan und Exod. XII. 3., nicht unter 10. Jos. Bell. l. VI. c. 9. §. 3. S. 127. Tauchn.

363) Was die Rabbinen von dem „Pesach des Gedränges“ erzählen, da man die Nieren der geschlachteten Lämmer zählen liess und deren 600,000 Paare fand, ist eine offenbare Uebertreibung, denn auf jedes Lamm nur 10 Personen gerechnet, erhielten wir 6 Millionen Ostergäste. Talmud babli Pesachim f. 64. b. ששים ריבוא זוגי כליות כפלים ביוצאי מצרים. „60 Myriaden Paare von Nieren; doppelt soviel als (Männer) aus Aegypten zogen.“ Wahrscheinlich ist es dieselbe Zählung, von welcher Josephus etwas bescheidener berichtet, die Priester hätten

Bedingungen das Schlachten zu Hause gestattet war, sagt uns freilich keine alte Quelle.[a]) Man könnte zwar wiederholte Aeusserungen von Philo dahin deuten, dass der Israelit in seinem eigenen Hause das Osterlamm schlachten konnte, allein das, was er sagt, lässt sich hinlänglich durch die Gewohnheit erklären, wonach das Osterlamm nicht von den Priestern, sondern von den einzelnen Hausvätern geschlachtet wurde.[364]) Während indess die Quellen schweigen, muss aus den Verhältnissen entnommen werden, dass eine Ostergesellschaft (*φρατρία* bei Jos. Bell. VI. c. 9. §. 19. חבורה)[365]) entweder das Lamm in einem Hause in Jerusalem für sich schlachten konnte[366]), oder dass man sich mit einem Festopfer (חגיגה, Chagîgah) begnügte. Man verstand darunter (s. oben im Abschnitte von den Opfern) ein Friedopfer, das am Vormittage des 14. Nisan konnte gebracht sein und jedenfalls bei grössern Opfergesellschaften nöthig war, um das Opfermahl nicht in ein Fastenessen zu verwandeln.[367])

---

25 Myriaden, dazu 6500 Opfer gezählt, also im Ganzen 256500. Bell. Jud. l. VI. c. IX. §. 3 (p. 127. t. VI. ed. Tauchnit.).

a) Vgl. indess Mischnah, Pesachim C. VIII. §. 2 ff.

364) De Decalogo p. 766. ed. Francof. *Πάσχα ... (ἑορτὴ) ἐν ᾗ θύουσι πανδημεὶ αὐτῶν ἕκαστος τοὺς ἱερεῖς αὐτῶν οὐκ ἀναμένοντες ἱερωσύνην τοῦ νόμου χαρισαμένου τῷ ἔθνει παντὶ μίαν ἡμέραν ἐξαίρετον ἀνὰ πᾶν ἔτος εἰς αὐτουργίαν θυσιῶν.* Vgl. l. III. de vita Mosis p. 686. *Ἐν ᾗ οὐχ οἱ μὲν ἰδιῶται προσάγουσι τῷ βωμῷ τὰ ἱερεῖα θύουσι δ' οἱ ἱερεῖς ἀλλὰ νόμου προστάξει σύμπαν τὸ ἔθνος ἱερᾶται τῶν κατὰ μέρος ἑκάστου τὰς ὑπὲρ αὐτοῦ θυσίας ἀνάγοντος τότε καὶ χειρουργοῦντος.*

365) Die mittelalterlichen Rabbinen nennen die Ostermahlgesellschaft חבורה; so Bartenora zu Mischnah, Pesach V. §. 3, Maimonides, korban pesach C. IX. §. 1. Sie folgen hier der Mischnah, Pesach VII. §. 13.

366) Wobei freilich das Lamm kein eigentliches Osteropfer gewesen wäre, indem weder das Blut an den Altar gesprengt, noch die Fetttheile auf dem Altar verbrannt wurden. Das regelmässig geschlachtete Osterlamm wurde in der Form eines שְׁלָמִים behandelt, nur mit der Ausnahme, dass Schulter- und Bruststück nicht dem Priester zufiel.

367) Man beruft sich auf die Stelle 2 Chron. 35, 7 ff. (vgl. Deute-

Sicher ist, dass Personen, welche legal verhindert waren, am 14. Nisan das Osterlamm zu essen, im folgenden Monat ein Nachostern halten konnten. Schon Moses bestimmt in einer Novelle (Num. 9, 10 f.): Homo qui fuerit immundus super anima, sive in via procul in gente vestra, faciat Phase Domino in mense secundo quartadecima die mensis ad vesperam. Es ist bekannt, dass König Ezechias Ostern für das ganze Volk um einen Monat verschob. (2 Chron. 30, 2.)[a]) Merkwürdiger Weise bestimmt die Mischnah (C. III. §. 5), dass für einen Israeliten, welcher zur Zeit des rechtmässigen Ostertermines unrein war, sieben Tage darauf das Osterlamm geschlachtet werden könne.

Wir werden sehen, dass die Annahme einer Verschiebbarkeit[b]) des Ostertermines auf die Lösung archäologischer Schwierigkeiten im Evangelium einen bedeutenden Einfluss hat.

511. Kehren wir zu der urkundlichen Darstellung der Darbringung des Osterlammes zurück. Nach der Mischnah (C. V. 2.) musste die Schlachtung des Osterlammes und die Blutsprengung mit formeller Beziehung auf die Osterfeier geschehen; d. h. es war nicht gestattet, die Schlachtung oder Blutsprengung wie für ein Friedopfer (שְׁלָם) vorzunehmen,

---

ron. XII. 18.), um zu beweisen, dass diese Festopfer auch den Namen „Pascha" erhielten. Wer also während der Tage der ungesäuerten Brote von einem solchen Festopfer ass, hätte sagen können, er esse „Pascha". (Vgl. Johann. XVIII. 28.) — Allein aus 2 Chron. 35, 7 ff. geht vielmehr hervor, dass man die zum Osterlamm hinzugenommenen Opfer von Rindern u. dgl. נְדָבָה genannt habe. Man vergleiche übrigens über die freiwilligen Opfer an Ostern: Mischna, Pesachim C. VI. §. 4. Man konnte das Festopferfleisch (Chagigah) zwei Tage aufheben, während das Osterlamm nur bis Mitternacht konnte gegessen werden. Talm. Jerus. zu Pes. VI. hal. 4.

a) Der spätere Rigorismus tadelte ihn darüber. Pesachim C. IV. §. 9.

b) Vgl. über Verschiebungen in verwandten Fällen: Dr. Abr. Geiger, jüdische Zeitschr. 1868. S. 141 ff. „Feststellung der jüdischen Kalenderberechnung."

obwohl das Osterlamm dieser Klasse von Opfern sehr nahe stand.

Es wurde im Tempel abgehäutet (das. V. 9.), die Fetttheile kamen auf den Altar (V. 10.).

Ueber die Art, wie das Lamm zu Hause gebraten wurde, giebt die Mischnah (Pesach C. VII.) genauen Aufschluss. Man vermied es, einen metallenen Spiess zu gebrauchen; Holz vom Granatbaum wurde gewöhnlich angewendet (das. §. 1). Dass ein Querholz seitwärts durch den Obertheil geschoben und so das Lamm so zu sagen gekreuzigt wurde, sagt die Mischnah nicht.[368]) Wenn indess die Eingeweide eigens über dem Leibe zum Braten aufgehängt und gespiesst wurden, so bildete der Querstab ein Kreuz. (Vgl. Maimonides, Korban pesach. C. VIII. §. 10. Ein גדי מקולס „behelmtes Lamm" kennt der Talmud bei Buxtorf s. v. קלס.)

Das Braten des Osterlammes war die nächste, aber nicht die einzige Zurüstung zum Festmahle.

512. Zu den weitern Vorbereitungen gehörte die Herbeischaffung von Bitterkräutern (מרורים) zu einer Art von Salat. (Exod. XII. 8.) In der Mischnah (II. §. 6) werden hiefür fünf Arten von Gemüse gesetzt, deren genaue Bestimmung einige Schwierigkeit hat, da bekanntlich die Botanik des Talmud noch im Argen liegt. 1) חֲזֶרֶת, wofür die Gemara חסא (arabisch chass) Lattich, Salat, hat. 2) תַּמְכָא, die Andorne (Oken III. p. 1063), Marrubium. Zur Bestätigung dieser Erklärung dient es, dass im Talmud Jerusalem תַּמְכָא durch גנגידין erklärt wird, was offenbar mit dem arabischen אנגידה übereinstimmt (s. Bochtor, s. v. Marrube). Die Einwendung von R. Schwarz (das heilige Land, S. 315), welcher aus Tamka gemeinen Salat machen will, ist demnach abzuweisen.

---

368) Ob Justinus M. Dialog. cum Tryphone, n. 111. ed. Otto. t. II. p. 370, sagen wolle, dass das Osterlamm ceremoniell gekreuzigt wurde, ist fraglich.

3) הרחבינא, nach der Erklärung von Maimonides soviel, wie das arabische אלקרצינא, genauer קִרְצַנָּה, oder קִרְצְעַנָּה, Eryngium, Mannstreue (Oken III. S. 1795). Die babylonische Gemara sieht darin אַצְוָתָא דְדִיקְלָא „Moos der Palme". 4) עולשין, nach der Gemara הינדיבי, also Endivie. Der Talmud von Jerusalem erklärt ʿulschin durch טרוקסימון, worin Buxtorf das griechische *τρώξιμον* erkannte. Nach der ebenfalls von Buxtorf angeführten Glosse wäre das ein damasceniscles Gewächs. Vielleicht jenes Tarhun (טרחון), was man in Beirut[a]) als ein beliebtes Gemüse ungekocht isst. Es ist eine Art von Artemisia. 5) Unter מָרוֹר versteht offenbar die Mischnah ein bestimmtes bitteres Kraut. Welches? darüber konnten sich schon die Autoritäten der babylonischen Gemara nicht mehr einigen. Ein R. Acha wird da (Pesach. f. 39 a.) angeführt, welcher umherlief, um das Bittere (מררתא) zu finden. Wir mögen mit Bochart[b]) die Cichorie verstehen.

Zu diesen Kräutern gehörte eine Schaale mit Essig zum Eintauchen. Ebenso befand sich auf dem Tische eine Art von Confekt aus Früchten (Mandeln, Nüssen, Aepfeln, Zimmet mit Wein und Essig gemengt), welches man חֲרוֹסֶת[c]), Charoseth hiess. (M. Pes. II. §. 8. Vgl. Maimon. jad chas. Mazzah c. 7. §. 11.) Es wird ausdrücklich bemerkt, dass es ohne Mehl bereitet sein soll (das.). Anderes Confekt, das man Apikomen (*ἐπίκωμον*) nannte, kam bei diesem Mahle nicht auf den Tisch (ib. C. X. §. 9)[d]), wie denn auch gewisse pikante Speisen und

---

a) Wo ich es selbst verkostet habe. Nach Oken III. S. 762 auch bei uns bekannt.

b) Hieroz. P. I. l. II. c. 50. angeführt von Rabe zu Pesachim VI. 6.

c) Ich nehme an, dass dieses Wort von חרם, חֶרֶשׂ „Scherbe" herkomme, also zunächst eine Schüssel oder einen „Teller" von Töpferarbeit bezeichne und erst weiterhin das darauf gelegte Gericht.

d) Statt dessen diente ein Stück des ungesäuerten Brotes.

Getränke, namentlich medisches und ägyptisches Bier ausgeschlossen war.[e]) (M. Pes. III. 1.)

Dagegen fehlte der Wein nicht, von welchem vier Becher nach der Observanz während des Mahles geleert wurden.

513. Vor der feierlichen Eröffnung der Mahlzeit durfte Niemand etwas vom Osterlamm (und wohl auch von den Bitterkräutern) geniessen.

Wer sich durch Hunger oder Lüsternheit verleiten liess, vor der Zeit etwas vom Osterlamm zu essen, hatte eine Kirchenbusse auszuhalten.[f]) Man sollte von der Minchazeit des 14. Nisan an bis zur Ostermahlzeit durchaus nichts geniessen. (Mischnah, Pesachim X. §. 1.)

Dem Osterlamm durfte (nach Exod. XII, 46.) kein Bein gebrochen werden, worin der Evangelist eine typische Prophetie auf die Integrität des Leibes des gekreuzigten Heilands fand. (Joh. 19, 32 ff.) Wer dem Lamm ein Bein brach, erhielt vierzig Streiche. (Pes. VII. 11. §. 9.)

Theilnehmer am Ostermahle konnten alle Israeliten und Israelitinnen in levitisch reinem Zustande sein. Dass Frauen Theil nahmen, sagt die Mischnah ausdrücklich. (Pes. C. VIII. §. 1 und §. 5.) Dass der Zustand der Reinheit nöthig war, geht schon aus Num. IX. 6 ff. hervor, wo Moses gefragt wird, ob solche, die sich durch eine Leiche verunreinigt hatten, Pascha halten könnten. Sie werden angewiesen ein Nachostern zu feiern. Dass die Unbeschnittenen ausgeschlossen waren, sagt schon Exod. XII. 48.

514. Der Ritus der jüdischen Ostermahlzeit in der im Wesentlichen von der Synagoge allgemein anerkannten Form liegt uns in der bekannten, oft gedruckten Osterhaggada[369])

---

e) שֵׁכָר מָדַי und ויתום מצרי.

f) S. Maimonides, korban pesach C. IX. §. 11.

369) Aeltere Ausgaben verzeichnet Wolf, Bibliotheca hebr. t. II. p. 1285 ff. Eine bequeme neue Ausgabe (hebräisch mit deutscher Ueber-

(סדר הגדה של פסח) vor. Obwohl in diesem Ritual nun manche mittelalterliche Zusätze vorkommen, so lässt sich durch die Mischnah (Pesachim C. X.) erweisen, dass das Wesentliche in die biblische Zeit zurückreicht, denn schon in der Zeit des Streites zwischen der Schamäanischen und Hillelischen Schule übte sich die liturgische Casuistik an diesem Ritual.

Man übersieht die complicirten Ceremonien der jüdischen Ostermahlzeit am besten, wenn man die vier Becher Weins als Grenzbestimmung der einzelnen Gruppen von Ceremonien berücksichtigt. Nach der Mischnah soll selbst der Aermste am 14. Nisan vier Becher Wein trinken; wer sich dieselben nicht zu schaffen vermag, für den sollen sie aus der Gemeindekasse bestritten werden. (Pesachim C. X. §. 1.)

Nach dem uns erhaltenen Ritual dauerten jene Ceremonien sehr lang, welche von einer Ostergesellschaft (חבורה) bis zur Leerung des zweiten Bechers vorgenommen wurden. Das Ganze begann mit einer Handwaschung. Es folgte der Segen über einen Becher Wein, welchen der Hausvater oder der Vorsitzende ertheilte. Nachdem er und die Uebrigen, alle stehend, aus dem Becher getrunken, wusch der Erstere allein die Hände, näherte sich dem Tische, segnete die Speisen und nahm von den Bitterkräutern in der Grösse einer Olive, tauchte das in den Brei Charoseth und ass es. Ebenso thaten alle Anwesenden.

Nun musste einer der Jüngern eine Frage über die Bedeutung der Ceremonien dieser Nacht stellen. Das gab dem Hausvater die Veranlassung, die Geschichte des Auszuges aus Aegypten zu durchgehen. Unterdessen stand der zweite Becher gefüllt auf dem Tisch. Er wurde gehoben, ohne dass man aus ihm trank, wenn die Verheissungen Gottes hinsichtlich der Bestrafung der Unterdrücker Israels vorkamen. Die Er-

setzung) erschien in Leipzig bei Fritzsche, 1843: Die Pesach-Hagada. Vierte Aufl.

zählung der wunderbaren Ereignisse beim Auszuge bildete die eigentliche Osterhaggâda. In derselben wurden namentlich die zehn Plagen Aegyptens erwähnt. Es scheint, dass Christus an die Stelle der jüdischen Haggâda jene Reden treten liess, die uns Johannes von C. XIII an aufgezeichnet hat. — Nach langen Erzählungen fährt das israelitische Ritual fort: In jeglicher Generation ist der Mensch schuldig, sich so zu betrachten, als wäre er selbst aus Aegypten gezogen. Der gefüllte Becher wurde wieder gehoben, indem man ein Lob auf Gott sprach. Nachdem man den Becher wieder auf den Tisch gestellt hatte, ohne zu trinken, wurden die zwei ersten Psalmen des Hallel angestimmt und gesungen. (Ps. 113. 114.) Laudate pueri dominum und In exitu Israel de Aegypto. Nach den Worten des letzten Psalmes trank man endlich den zweiten Becher.

Nun folgt der Uebergang zur eigentlichen Mahlzeit. Man schickte sich an, nach einer allgemeinen Handwaschung die Plätze am Tische einzunehmen. Hier konnte es solche Rangstreitigkeiten geben, wie sie auch bei den Aposteln vorkamen. (Luk. XXII. 24.) Christus verwandelte, so scheint es, die rituelle Handwaschung in eine Fusswaschung, oder liess diese nachfolgen, da er bemerkte, wie Einige ihm gerne näher gerückt wären. (Joh. XIII. 2 ff. *δείπνου γινομένου*, nach anderer Leseart *γενομένου*.) Hatte sich die ganze Gesellschaft niedergelassen, so nahm der Vorsitzende die drei ungesäuerten Brote, welche vor ihm lagen, sprach eine Benediction darüber und genoss dann von dem Brote. Auch die übrigen Tischgenossen assen nun von den ungesäuerten Broten. Man nahm darauf etwas von den Bitterkräutern, tauchte es in den Brei Charoseth indem eine Benediction gesprochen wurde. (Vielleicht gehört hieher Joh. XIII. 26. *ᾧ ἐγὼ βάψας τὸ ψωμίον ἐπιδώσω.* Matth. 26, 23. Mrk. 14, 20.) Es folgte der Genuss der Chagigah, d. h. des Opferfleisches bei einer grössern Gesellschaft, und jedenfalls der des Osterlammes.

War das Lamm verzehrt, so wusch man sich wieder die Hände und schenkte den dritten Becher ein. Der Vorsitzende sprach: Man reiche mir den Becher, ich will die Dankpreisung sprechen; die Uebrigen respondirten: „Der Name des Herrn sei gelobt von nun an bis in Ewigkeit."

Daran reihen sich Gebete, in denen besonders die Messiashoffnung hervortritt: „Der Allerbarmer möge uns der Tage des Messias und des Lebens der kommenden Welt würdig machen."

Bei diesem Abschnitte lässt sich am füglichsten die Einsetzung der Eucharistie unter der Gestalt des Weines einreihen, während jene unter der Gestalt des Brotes sich an den Genuss der Mazzah nach dem zweiten Becher anschliessen mochte.

Während ein vierter Becher gefüllt ward, stimmte man die noch übrigen Psalmen des Hallel an (Ps. 115, 116, 117, 118 nach dem Hebr.; nach der Vulg. von Ps. 113, 9. an: „Non nobis domine, non nobis" bis zum Ende von Ps. 117).

War die Gesellschaft in der Recitation dieser Psalmen bis über die Mitte des letzten gekommen (Hebr. 118, Vers 25), so sprach einer der Jüngern die Worte: „Benedictus qui venit in nomine domini" allein, um sie als Ausdruck der messianischen Erwartung hervorzuheben. Es folgte noch Psalm 136, welcher bekanntlich die Form einer Litanei hat, worauf der vierte Becher Wein getrunken wurde.

Dass am Schlusse des Abendmahls Christi ebenfalls Psalmen recitirt wurden, geht aus Matth. 26, 30. (vgl. Mrk. 14, 16.) hervor: *ὑμνήσαντες ἐξῆλθον.*

Zur Bestätigung der obigen Einreihung der Einsetzung der Eucharistie sei noch bemerkt, dass bei der Consecration des Brotes die eigentliche Mahlzeit bereits begonnen haben muss: *ἐσθιόντων αὐτῶν.* (Matth. 26, 26. Mrk. 14, 22.) Bei der Einsetzung des Kelches muss die Hauptsache der Mahlzeit beendet gewesen sein. *Ὁσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δειπνῆσαι.* (Luk. 22, 20.)

Wie man sieht, würde nach unserer Disposition der im Evangelium angegebenen Momente die Bezeichnung des Verräthers (Joh. XIII. 26 f.) vor die Einsetzung des heiligen Abendmahles unter der Gestalt des Weines fallen, Judas würde sich schon entfernt haben, als der consecrirte Kelch gereicht wurde; bei der Consecration der Brote wäre er zugegen gewesen und würde die geweihte Hostie höchst wahrscheinlich genossen haben. Diese durch das Zusammentreffen des neutestamentlichen Berichtes mit bedeutenden Momenten des jüdischen Pascha-Rituals unterstützte Auffassung, steht, wie man sieht, in der Mitte zwischen zwei beinahe gleich stark vertretenen Meinungen. Eine beträchtliche Zahl von Kirchenvätern (S. Serry, Exercitationes, p. 357 f.) spricht sich dafür aus, dass Judas das heilige Abendmahl, freilich unwürdig, empfangen habe. Die entgegengesetzte Ansicht findet sich bei einer so ansehnlichen Zahl von Vätern und Kirchen-Schriftstellern (s. Serry l. c. und Langen, die letzten Leidenstage Jesu S. 166), dass man kaum mit Grimm (die Einheit der vier Evangelien S. 478) dieselbe als eine der Auffassung der Väter gegenüberstehende bezeichnen kann. In den apostolischen Constitutionen (l. V. c. 17 ed. Pitra p. 280) sagen die Apostel: „Als er uns die in bildliche Gestalt gehüllten (ἀντίτυπα) Geheimnisse seines kostbaren Leibes und Blutes gereicht hatte, da Judas nicht mehr bei uns war, ging er an den Oelberg.“

Papst Inocenz III. widmet der Frage, ob Judas die heilige Communion empfangen habe, eine eingehende Erörterung (de s. Altaris mysterio, l. IV. c. 13. ed. Migne. t. 217. p. 866), welche der Ansicht dient, dass Judas nicht mit den übrigen Aposteln das Sakrament empfangen habe und welche mit der Bemerkung schliesst: Nec debet intelligi, quod sub buccella panis intincta Christus Eucharistiam dederit traditori. (Matth. 26, 23. erzählt die Bezeichnung des Verräthers unmittelbar vor der Einsetzung des heiligen Abendsmahls; ebenso Mrk. 14, 20. Lukas erinnert an dieses Moment unmittelbar nach den Ein-

setzungsworten. 22, 21.) — Das *τρυβλίον* der beiden ersten entspricht wohl der Schaale mit Essig oder Salzwasser (הכלי במי מלח או בחומץ), welche man auf den Tisch stellte, um die Bitterkräuter einzutauchen, nicht der Schüssel (קְעָרָה), in welcher die drei Mazzoth aufgetragen wurden. Uebrigens sprechen die jüdischen Ritualvorschriften nur von einem Eintauchen der Bitterkräuter in das חֲרֹסֶת. Wenn, wie wir oben annahmen[a]), die eigentliche Bedeutung von חר „irdenes Gefäss" ist, so wäre *τρυβλίον* die Uebersetzung dieses Ausdruckes.

515. Eine Vergleichung der einzelnen Momente des von den Evangelisten dargestellten Ostermahls Christi mit dem jüdischen Ritual setzt voraus, dass Christus in irgend einer Art dem jüdischen Gebrauche bei dieser Gelegenheit nachgekommen sei. Da nun dieser forderte, dass am Abend des 14. Nisan das Lamm mit den ungesäuerten Broten genossen werde, so musste das Abendmahl Christi auf den eben genannten Tag fallen, wenn dasselbe ein eigentliches israelitisches Ostermahl war. Ist diess wirklich der Fall? Die biblische Archäologie hat sich mit wenigen Gegenständen zu beschäftigen, welche einerseits ein so allgemeines Interesse darbieten und andererseits vermöge ihrer Schwierigkeit so verschiedenartige Auffassungen erfahren haben, als die eben hier sich aufdrängende Frage.

Wenn noch immer und an allen Orten der Erde nach dem Ritus des jüdischen Paschafestes gefragt wird, so liegt der Grund in dem neuen Pascha, welches Christus gefeiert hat und wovon die Mahlzeit am Abende vor seinem Leiden einen Haupttheil bildet.

---

a) Dafür indess, dass חֲרוֹסֶת das aus Mandeln, Datteln u. dgl. bereitete Backwerk unmittelbar bedeute, lässt sich das arabische خُرْس anführen, was nach dem Kamus eine leichte Speise für Wöchnerinnen ist: طعام الولادة, خِرْس plur. خُرُوس aber heisst eine Art von Töpfergeschirr für Wein und Essig.

Hat Christus ein wirkliches jüdisches Ostermahl gehalten und hat er es gerade am 14. Nisan gehalten?

Darüber sollte man bei den Evangelisten den genauesten Aufschluss erwarten, da diese Schriftsteller vom Abendmahl Jesu mit grosser Ausführlichkeit sprechen. Da indessen ihr Interesse mit der Frage über das alte Ritual nur in einem entfernten Zusammenhange steht, drücken sie sich über die Zeit und über die Ceremonien nicht mit gewünschter Genauigkeit aus. Bei einer eingehenden Vergleichung der Berichte der Evangelisten untereinander und mit dem jüdischen Ritual zeigen sich neben unläugbaren Momenten der Uebereinstimmung sehr starke Dissonanzen.

516. Hören wir zunächst die drei Synoptiker, so müssen wir annehmen, Christus habe mit seinen Jüngern am Abend des 14. Nisan nach jüdischem Gebrauche, den er jedoch durch wesentliche Zusätze bereicherte, das Ostermahl gehalten.

Am „ersten Tage der ungesäuerten Brote" treten seine Jünger zu ihm und fragen: *ποῦ θέλεις ἑτοιμάσωμέν σοι φαγεῖν τὸ Πάσχα;* Matth. 26, 17.[370])

Die Jünger führen den Befehl aus: *καὶ ἡτοίμασαν τὸ Πάσχα* (Mar. 14, 16. Luk. 22, 13.), nachdem Christus zu Petrus und Johannes gesagt hatte: *ἑτοιμάσατε ἡμῖν τὸ Πάσχα;* Luk. 22, 8.

Als es Abend geworden war (*ὀψίας γενομένης*, Matth. 26, 20. Mar. 14, 17.), oder, wie Lukas sagt, als die Stunde herankam (*ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα*, Luk. 22, 14.), hielt er das Ostermahl. Dass es ein wirkliches Paschamahl war, geht auch aus der Aeusserung Christi hervor: *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ Πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν*, Luk. 22, 15.

---

370) *Ἑτοιμάζειν τὸ Πάσχα* ist nicht gleichbedeutend mit שחוט את הפסח; aber das Schlachten des Osterlammes ist in den allgemeinen Ausdruck eingeschlossen. In der Mischnah sagt der Herr zum Knechte: צֵא וּשְׁחוֹט עָלַי אֶת־הַפֶּסַח. Pes. VIII. §. 2.

Wer Matth. 26, 17. mit Mark. 14, 12. zusammenhält, kann nicht zweifeln, dass das Abendmahl am 14. Nisan stattfand. Wer auch nur letztere Stelle und weiter nichts hätte, müsste doch denken, Christus habe ein wirkliches Ostermahl mit Osterlamm und Bitterkräutern u. s. w. gehalten, denn Markus sagt: Et primo die Azymorum, quando Pascha immolabant[371]) dicunt ei discipuli: Quovis eamus et paremus tibi ut manduces Pascha?

Es ist klar, dass man die synoptischen Berichte aufgeben muss, wenn man annimmt, Christus habe sein Ostermahl an einem andern Tage, als den 14. Nisan gehalten.

Wenn nun aber das Abendmahl Christi und zwar als Ostermahl am 14. Nisan stattfand, so war der folgende Tag, der 15. Nisan, der Hauptfesttag der Osterfeier. An diesem Tage war jede Arbeit ebenso streng verboten, wie am Wochensabbath.

Wie kommt es nun, dass am folgenden Tage nach dem Abendmahle Gericht gehalten und das Nöthige zur Kreuzigung vorbereitet wird? Die Frauen kaufen Spezereien und tragen sie zum Grabe. (Mark. 16, 1.) Joseph von Arimathäa bringt Leinwand (Matth. 27, 59.), Nikodemus Spezereien (Joh. 19, 39.), das Grab wird versiegelt. Simon von Cyrene kommt vom Lande herein (*ἀπὸ ἀγροῦ*), also von der Arbeit. (Mark. 15, 21.) Die Kreuzigung selbst war eine Arbeit.

Wie konnte all dieses geschehen, wenn der Tag der Kreuzigung der 15. Nisan, also der erste Osterfeiertag war?

517. Dass der 15. Nisan ein gebotener Feiertag war, ist sicher. Schon die Bibel spricht darüber deutlich genug. Levit. 23, 6 ff. Dies primus (in der Reihe der sieben Tage der ungesäuerten Brote) erit vobis celeberrimus sanctusque; omne

371) Wenn nach dem Obigen an und für sich der 15. Nisan der „erste Tag der ungesäuerten Brote" heissen konnte, so ist nach dieser Stelle klar, dass der Evangelist den 14. Nisan bezeichnen wollte.

opus servile non facietis in eo.[a]) — Dass zur Zeit Christi, in welcher die Sabbathobservanz auf's Höchste gesteigert war, auch die Festsabbathe streng beobachtet wurden, lässt sich von vornherein erwarten und ist, abgesehen von andern Zeugnissen, in dem Traktat der Mischnah, welcher eigens von der Haltung der Festfeiertage handelt (Bezah, oder jom tob), deutlich ausgesprochen. Hier wird vorgeschrieben, dass an Festsabbathen dem Opfer die Hand nicht aufgelegt werden soll (II. 4.), dass man gefallenes Vieh nicht von der Stelle bringen dürfe (III. 5.) u. dgl.

Es wird ferner die allgemeine Regel aufgestellt, dass in allen Dingen die Sabbathruhe der gebotenen Feiertage jener des Wochensabbaths gleich komme, mit einziger Ausnahme der Dinge, die zur Nahrung von Menschen und Thieren nöthig sind (V. 2.). Namentlich wird hervorgehoben, dass man am Festsabbath kein Gericht (לֹא דָנִין), keine Trauung halte, keine Schätzung, keine Verbannung vornehme u. dgl. (Das.)

Auf solche Art entstehen Schwierigkeiten in und nach dem Berichte der Synoptiker für sich selbst. Die Zeitangabe scheint den Thatsachen zu widersprechen.

Eine andere Art von Widerspruch zeigt sich, wenn wir Johannes mit den Synoptikern vergleichen. Während, wie wir sahen, der Tag, an welchem Christus das Abendmahl ass, der erste Tag der ungesäuerten Brote, also der 14. Nisan ist, scheint nach Johannes der Tag des Ostermahls erst am folgenden zu kommen, denn bei der Verurtheilung Christi wollen die Pharisäer nicht in das Richthaus des Pilatus gehen, damit sie nicht unrein und verhindert würden, das Pascha(-Lamm) zu essen. Joh. 18, 28.

Der Tag der Kreuzigung Jesu war nach Johannes der Vorabend des Paschafestes (ערב הפסח). 19, 14.[b]) Die

---

a) Vgl. dazu Sifri, ed. Hamburg 1789. f. 36. col. 1.

b) Eine abweichende Erklärung wird unten besprochen.

Jünger meinen, Christus gebe dem Judas Aufträge zum Einkaufe auf „das Fest". 13, 29. Damit stimmt die Angabe überein, dass das Abendmahl Christi vor dem Paschafeste sei gehalten worden. 13. 1. πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ Πάσχα.

Nach solchen Stellen scheint es unmöglich, dem Johannes dieselbe Zeitbestimmung für das Abendmahl zuzumuthen, die wir bei den Synoptikern finden; Johannes scheint das Abendmahl vor den 14. Nisan zu verlegen.

518. Diese Schwierigkeiten sind von Solchen für unlösbar erklärt worden, welche darauf ausgehen, die Evangelien in Widersprüche zu verwickeln.[372]

Die Lösung der Schwierigkeiten ist auf verschiedene Art versucht worden. Man wird sämmtliche Versuche auf drei zurückführen können.

Vom Berichte des vierten Evangelisten ausgehend, haben mehrere Erklärer, darunter Hugo Grotius, welchem Sepp sich anschliesst, angenommen, Christus habe am 13. Nisan das Ostermahl anticipirt. Er hätte nur ein Πάσχα μνημονευτικόν, ὁμώνυμον, gefeiert. Sepp, welcher zugleich annimmt, dass beim Mahle des Erlösers ein Lamm auf den Tisch kam, denkt sich, dieses wäre als Friedopfer im Tempel geschlachtet worden. Er erkennt dabei die Schwierigkeit an, dass Schulter- und Bruststück im Tempel zurückgeblieben wäre, während doch dem Osterlamm kein Bein zerbrochen werden durfte. Diese Schwierigkeit ist indess die geringere. Viel grösser ist die, dass nach der vorliegenden Deutung das Ansehen der Synoptiker aufgegeben werden muss.

---

372) Dav. Fr. Strauss (das Leben Jesu. 1864. S. 535 f.) erklärt: „Da nun aber dieses Eine und letzte Mahl Jesu bei den Synoptikern ebenso augenscheinlich die Passahmahlzeit selber, als bei Johannes eine Mahlzeit am Abend vorher ist, so haben wir hier einen Widerspruch, so vollständig, wie nur irgend einen, wobei nothwendig ein Theil Unrecht haben muss."

519. Eine zweite Erklärung, welche annimmt, Christus habe ein wirkliches Pascha mit den Juden gefeiert, löst die oben hervorgehobenen sachlichen Schwierigkeiten in den Synoptikern nicht und muss andererseits dem Berichte des Johannes Gewalt anthun. Wenn nach Johannes die Juden am Todestage Christi nicht in den Palast des Heiden Pilatus eintreten wollen, damit sie „das Pascha“ essen können, so wird das von Festopfern erklärt. Dass Judas nach der Meinung der Jünger fortgeht, um auf das Fest einzukaufen, wird von den Osterfeiertagen gedeutet, obwohl man eben durch die Ostermahlzeit (nach der Voraussetzung der vorliegenden Erklärung) schon in den Hauptfesttag eingetreten ist. Der „Rüsttag des Osterfestes“ muss der in die Osteroktave fallende Freitag werden.

Wir werden sogleich sehen, dass „der Rüsttag des Osterfestes“ nichts anderes sein kann, als der Vorabend des eigentlichen Osterfeiertages. Man kann ferner keine Rechenschaft dafür geben, dass Johannes von dem auf die Kreuzigung folgenden Sabbath sagt, dieser sei gross gewesen, wenn man an dem gewöhnlichen Verlauf der Osterfeier in der Leidenswoche Christi festhält. Daher können wir, obwohl in älterer und neuerer Zeit viel Treffliches zu Gunsten dieser Ansicht gesagt wurde[a]), doch in ihr eine genügende Lösung der Schwierigkeit nicht anerkennen.

520. Wir glauben mit Rücksicht auf die eben angeführten und andere noch zu besprechende Umstände noch immer, auch nach dem, was Friedlieb, Langen, und protestantischer Seits Wichelhaus, Röpe und Andere geschrieben haben, die von Maldonat vorgetragene Ausgleichung im Wesentlichen festhalten zu müssen.[b])

---

a) In neuerer Zeit hat Langen (die letzten Lebenstage Jesu. 1864. S. 76 ff.) diese Auffassung mit Sorgfalt vertreten. Derselbe giebt eine gute historische Uebersicht der Ausgleichungsversuche.

b) So eben sehe ich, dass Grimm (die Einheit der vier Evangelien. 1868. S. 756—788) die von uns vertretene Lösung im Wesentlichen

Wir sind nämlich zu der Annahme genöthigt, dass in jenem Jahre das Osterfest vom Synedrium um einen Tag verlegt wurde. Die Juden assen das Osterlamm am 15. Nisan, dem Tage der Kreuzigung Christi und feierten am 16. den Hauptfesttag. Christus hielt sich an die vom Gesetze vorgeschriebene Zeit. Den Grund der Verlegung bildete für das Synedrium die Schwierigkeit, zwei Sabbathe hintereinander zu halten. Die Zählung der Tage der ungesäuerten Brote ging indess ihren gewöhnlichen Gang, wie die Zählung der fünfzig Tage bis Pfingsten.

Wir erläutern und unterstützen diese Erklärung durch die folgenden Bemerkungen.

521. Im Jahre der Kreuzigung Christi fiel der 14. Nisan auf einen Donnerstag, der 15. Nisan, also der eigentliche Osterfeiertag, auf einen Freitag. Dass dieses so sei, ist leicht zu beweisen. Der Auferstehungstag war *μία σαββάτων*; also Sonntag.

Ihm ging der Sabbath als Grabesruhe voran; diesem voran ging der Tag der Kreuzigung als Freitag.

Nach Obigem hat Christus am ersten Tage der ungesäuerten Brote das Abendmahl gehalten; das aber war der 14. Nisan.

Es muss also damals der erste Ostertag (15.) Nisan auf einen Freitag gefallen sein.

Dieser Thatsache widerspricht allerdings eine Kalenderregel der neuern Juden, wonach der erste Ostertag nicht auf die Wochentage בד״ו, Bedu, d. h. nicht auf ב feria II, Montag; nicht auf ד feria quarta, Mittwoch, und nicht auf ו feria sexta, Freitag, fallen kann.[373])

---

adoptirt und durch eine eingehende Untersuchung und Beweisführung unterstützt hat. Die von uns hier dargebotene archäologische Erörterung wird dessen ungeachtet nicht überflüssig sein.

373) Vgl. Mémoire sur les Calendriers Judaïque et Musulman, par M. Mahmoud, Astronome de l'Observatoire du Caire. p. 26. Il y a

Dass aber diese Regel in der vortalmudischen Zeit nicht angewendet wurde, ist sicher, wenn anders wir dem Urtheil des Aben Esra (im Commentar zu Levit. 23, 4.) vertrauen dürfen, welcher sagt, in der Mischnah und im Talmud kommen Beweise dafür vor, dass das Osterfest auf בד״ו, d. h. auf Mondtag, Mittwoch und Freitag fiel. (Man vergleiche zur Widerlegung der Anwendung des בד״ו auf die alte Zeit auch Bartolocci, Biblioth. rabb. II. S. 762.)

Da nun im Jahre des Leidens Christi der erste Ostertag auf einen Freitag fiel, so trafen zwei Sabbathe zusammen: der Ostersabbath (Freitag 15. Nisan) und der Wochensabbath (16. Nisan). Darin lag eine grosse Unbequemlichkeit unter allen Umständen. Bei der bevorstehenden Verurtheilung Christi mussten zwei Ruhetage doppelt bedenklich erscheinen. Man hatte innerlich keine Ruhe, man musste sich auf verschiedene Eventualitäten gefasst machen. Daher wurde der Festsabbath mit dem unveränderlichen Wochensabbath vereinigt und das Osterlamm am 15. Nisan gegessen, der erste Ostertag aber am 16. mit dem Wochensabbath gehalten.

So erklärt sich, warum Johannes von dem Feste, das auf die Kreuzigung folgte, sagte: „Jener Tag des Sabbaths war nämlich gross.“ (Joh. 19, 31.) Ehe wir indess diesen Ausdruck und andere hieher gehörige erläutern, müssen wir die Annahme einer Verlegung des Paschasabbathes archäologisch beleuchten.

Um uns klar zu machen, wie der in die Osterwoche fallende Sabbath auf das Osterfest eingewirkt habe, müssen wir uns an die Verhandlungen erinnern, welche hierüber zur

trois jours dans la semaine qui sont exclus pour la fête de Pâque judaïque; ces trois jours ainsi que ceux exclus pour le jour de l'an, sont exprimés dans le mot **badouch** (בדוח), qui se compose de *b*, *d*, *ou*, et *ch*, voulant dire 2, 4, 6 et 8. Les trois premières lettres ou chiffres 2, 4, 6, sont les jours exclus pour la Pâque, les trois dernières ou 4, 6, 8, sont ceux exclus pour le jour de l'an.

Zeit Christi gepflogen und im zweiten Jahrhundert schriftlich fixirt wurden. Es wurde zunächst gefragt, ob die Vorbereitungen auf das Ostermahl statt finden dürften, wenn der 14. Nisan ein Wochensabbath wäre? Die Mischnah (Pesach. VI. §. 1) bejaht diese Frage mit den Worten: „Diese Dinge vertreiben den Sabbath (דוחין את השבת) an Ostern; das Schlachten desselben (des Lammes), das Sprengen seines Blutes, das Abstreifen seiner Eingeweide, das Verbrennen seiner Fetttheile. Dagegen darf man den Sabbath nicht verdrängen, um das Lamm zu braten und seine Eingeweide zu waschen u. s. w."

Nach dieser Stelle müsste man annehmen, dass bei einem solchen Collisionsfalle das Ostermahl auf den nächsten Tag verschoben worden wäre.

In der Gemara (Talmud Jeruschalmi Pesach. f. 33. col. 1 f. Bei Ugolino t. XVII. p. 823 ff.) wird folgendes zur Erläuterung angeführt. Einst fiel der 14. Nisan auf einen Sabbath. Man wusste nun nicht, ob die Paschafeier den Sabbath verdränge. Da hiess es: Es ist ein Babylonier hier, Namens Hillel, welcher dem Schemaja und Abtalion gedient hat, dieser weiss es, ob der Sabbath dem Pascha weiche oder nicht. Es ist möglich, dass von ihm — eine Abhülfe in dieser Verlegenheit — zu hoffen ist. Man schickte (wahrscheinlich von Seite des Synedriums) an ihn und fragte ihn, als er gerufen war: Hast du je in deinem Leben gehört, ob der Sabbath dem Osterfeste weicht, wenn der 14. Nisan auf einen Sabbath fällt? Er antwortete: Hätten wir auch keine (traditionelle Erinnerung), so — könnten wir mit Sicherheit sagen — dass jährlich nicht bloss ein einziges Pascha den Sabbath verdrängt; nein, eine Menge von Pascha verdrängen jedes Jahr den Sabbath, manche sagen 100, andere 200, andere 300. Jene, welche sagen 100, verstehen darunter die täglichen Brandopfer (das sacrificium juge, Tamid) u. s. w. Alsdann bestätigte er den Schluss aus der Analogie noch weiter und fügte endlich bei, dass Schemaja und Abtalion ausdrücklich gelehrt hätten, der Sabbath

weiche dem Osterfeste, d. h. man dürfe am Sabbath, wenn zufällig der 14. Nisan mit ihm zusammenfällt, gewisse, zur Feier des Osterfestes nöthige Arbeiten verrichten.

Herrschte in der Jugendzeit Hillels über eine solche Frage der Liturgik noch Ungewissheit, so überrascht es uns nicht, wenn etwa zwanzig Jahre nach seinem Tode eine verwandte Frage mit einer gewissen Freiheit behandelt wurde. Dass ein Wochensabbath vor einem Festsabbath bestehen konnte, ist übrigens sicher. (S. Mischnah, Erubin C. III. §. 6. Jom tob II. §. 2.) Aber gerade die Art, wie die Mischnah über dieses Zusammentreffen discutirt, beweist, dass man darin eine nicht geringe Schwierigkeit fand. Einmal wird der Fall gesetzt, dass Pfingsten (Azereth) auf einen Freitag falle, so dass ein Festsabbath vor den Wochensabbath zu stehen komme. In diesem Falle wollten die Schamäaner die dem Pfingstfeste eigenthümlichen Opfer über den Wochensabbath hinaus verlegt wissen. (Chagigah C. II. §. 4.) Eine solche Verlegung ist offenbar wenig von der Verschiebung des Ostermahles in dem uns vorliegenden Falle verschieden.

521. Die positiven Anhaltspunkte für die Annahme einer Verlegung des Festsabbaths auf den Wochensabbath in jenem Jahre sind folgende: 1) So allein erklärt sich ungezwungen, warum Johannes die Bemerkung machte: „Es war nämlich jener Tag des Sabbaths, oder der Tag jenes Sabbaths, gross.“ (Joh. 19, 31.) Dass damit nichts anderes gesagt sei, als es war ein יוֹם טוֹב, hätte Movers nicht behaupten sollen, denn die Uebersetzung von יוֹם טוֹב ist ἑορτή und dass der Sabbath eine ἑορτή ist, versteht sich von selbst.[a])

Ganz anders ist es mit der Berufung auf den in der israelitischen Liturgie bekannten „grossen Sabbath“ (שַׁבָּת הַגָּדוֹל). Der Name stimmt vollkommen mit den bei Johannes gebrauchten Worten überein, obwohl in der Construction der Worte

---

a) Vgl. Langen, die letzten Lebenstage Jesu. 1864. S. 137.

ein wesentlicher Unterschied ist. Auch konnte der Umstand anziehen, dass dieser Sabbath unmittelbar vor dem Osterfeste vorkommt. Nun meint Langen, dass der Sabbath in der Osterwoche so geheissen habe.[b]) Sollte dies auch kein stehender Ausdruck gewesen sein für die Bezeichnung des in die Osteroktave fallenden Sabbaths, so war doch der Name, wenn auch für einen andern Tag, bei den Juden im Gebrauch. „Grossen Sabbath“ nannten sie nämlich den dem Paschafest voraufgehenden Sabbath, und zwar nach dem Zeugniss der Rabbinen, seit der ältesten Zeit. (Vgl. Buxtorf, Synag. Jud. p. 285.)

„Warum sollte man nicht später einer gewissen Analogie gemäss mitunter auch den in die Oktave selbst fallenden Sabbath so genannt haben?“

Diese Frage beantwortet sich selbst, sobald man weiss, warum der Sabbath vor dem Osterfeste der grosse hiess. Unter Anderm giebt das in Cremona 1561 gedruckte Ritual (Machsor) hierüber Aufschluss. Hier finden wir für den „grossen Sabbath“ eine Reihe von Festgesängen (f. 60. a. ff.), vor welchen die Bemerkung steht, es sei im Jahre des Auszuges der 10. Nisan ein Sabbath gewesen. Auf diesen 10. Nisan aber falle das grosse Wunder der eigentlichen Entscheidung des Auszuges. (Exod. 12, 3 ff.) Die Israeliten hätten an diesem Tage das den Aegyptiern heilige Lamm zum Opfer ausgewählt. Diese, obwohl voll Entrüstung hätten das nicht hindern können, weil sie mit heftiger Kolik geplagt wurden.

Das war wohl dem gelehrten Buxtorf bekannt, obwohl er sich bloss auf Orach chajim (nr. 430) beruft, wenn er sagt, der Sabbath vor Ostern heisse „der grosse“ wegen eines Wunders aus der ältesten Zeit, nämlich aus der Zeit des Auszuges.[c])

---

b) L. c. S. 138.

c) Buxtorf sagt nicht, dass der Sabbath vor Ostern seit den ältesten Zeiten „der grosse“ heisse. Das Cremonensische Machsor verweist auf Talmud bab., Cap. Akiba, d. i. Schabbath C. 9. fol. 87. b.

Jedermann sieht, dass die Bezeichnung „grosser Sabbath“, eben weil sie an dem Sabbath vor Ostern haftete, nicht auf den Sabbath in der Oktave angewendet werden könne.

Die Ausdrucksweise des Johannes-Evangeliums lässt sich demnach durch den „grossen Sabbath“ des jüdischen Kirchenjahres nicht erklären. War aber in jenem Jahre der Festsabbath mit dem Wochensabbath vereinigt worden, so begreift man die Erinnerung des Evangelisten vollkommen, es war nicht der „grosse Sabbath“, sondern „jener Sabbath war gross“, weil er in diesem Jahr verdoppelt war. 2) Dass der Evangelist Lukas von dem Tage, an welchem Christus das Osterlamm ass, sagt: „An ihm (*ἔδει θύεσθαι*, Luk. 22, 7.) musste, sollte, oder hätte sollen das Lamm geschlachtet werden“, ist längst auffallend gefunden und kann noch immer für unsere Lösung der Schwierigkeit angeführt werden.

522. 3) Verschiedene Aeusserungen der Evangelien im Einzelnen erhalten dann einen archäologisch begründeten Sinn, wenn die bezeichnete Verlegung an jenem Jahre statt gefunden hat.

Das vielfältig in Anspruch genommene *πρὸ τῆς ἑορτῆς*, vor dem Feste (Joh. 13, 1.), deutet einfach an, dass damals, als Christus sein Abendmahl hielt, *ἡ ἑορτή*, das Fest, d. h. der Osterfeiertag noch nicht eingegangen war. Damit ist es im vollsten Einklange, wenn die Jünger beim Mahle meinen, Christus habe dem Judas Aufträge zu Einkäufen auf das Fest gegeben (Joh. 13, 29.). Als Christus zu Judas redete, war es Donnerstag Abends (14. Nisan), das grosse Fest war Samstag (16.); am folgenden Tage (15. Nisan) hätte Judas Einkäufe machen können.[d])

Wie weit die *ἑορτή* von dem Momente, der durch: „vor dem Feste“ bezeichnet wird, abliege, geht aus dem Ausdrucke selbst nicht unmittelbar hervor. Bekanntlich betrachteten die

---

d) Vgl. die verschiedenen Auslegungen bei Langen, S. 98 ff.

Juden dreissig Tage vor Ostern als eine Art von Vorbereitungszeit.[374]) An und für sich konnte jeder Tag dieses Dreissigst durch „vor dem Feste" bezeichnet werden. Nach dem Zusammenhange wird man den Festtag unmittelbar folgen lassen müssen. Nach unserer Auffassung wird der Tag vor dem Vorabend des wirklichen Osterfesttages hiemit bezeichnet. Niemand kann eine solche Anwendung des Ausdruckes beanstanden.

Ebenso fügt sich der Ausdruck parasceve, womit der Tag nach dem Abendmahl Christi bezeichnet wird, in unsere Auffassung. Parasceve (*παρασκευή*) ist die vermuthlich von den hellenistischen Juden aufgebrachte Bezeichnung für den Tag vor dem Sabbath (*προσάββατον*, Mrk. 15, 42.), mag das der Wochen- oder ein Festsabbath sein. Das entsprechende Wort im Hebräischen wäre erech, arûcha[a]), „die Zurüstung, Vorbereitung", statt dessen kommt in den hebräischen Urkunden der Ausdruck Abend, Vorabend vor (עֶרֶב).[b]) Ist mit diesem Ausdrucke der Name eines Festtages verbunden, so bezeichnet „Abend" und selbstverständlich Parasceve den Vorabend des Festes. So heisst in einer Stelle von Midrasch Ruth (Ed. Venet. f. 33. col. 1. med.) ערב שבת der Freitag, ערובת פיסחא der Vorabend des Osterfestes, ערובת צומא רבא, der Vorabend des grossen Fasttages. In den Talmudstellen, welche von der Hinrichtung eines Jesus berichten, heisst es: Sie

---

374) תלתין יומי קמי פיסחא דרשינן במילי דפסחא כדתניא שואלין בהלכות פסח קודם הפסח שלשים יום. R. Achai Gaon, Responsa ed. Venet. 1546. p. 127.

a) עֵרֶךְ von עָרַךְ, *παρασκευάζω*. עֲרִיכָה wäre analog gebildet; es kommt aber in der Bedeutung „Zurüstung" nicht vor.

b) Ob im Alterthum הֲכָנָה für *παρασκευή* angewendet wurde (vgl. Friedlieb, Archäologie der Leidensgesch. S. 125), ist sehr zu bezweifeln. Neuere Schriftsteller sprechen von einer הֲכָנַת סְעוּדָה „Zurüstung der Mahlzeit". Maldonat erklärt *παρασκευή* durch תְּכוּנָה. Dieses Wort kommt indess nirgends im Sinne von Rüsttag vor.

hängten ihn auf am Abend vor Ostern, d. h. an der Parasceve des Osterfeiertags (עֶרֶב הַפֶּסַח, Sanhedrin f. 43. a.). Es kann gar keinem Zweifel unterliegen, dass *πασακευή τοῦ Πάσχα* (Joh. 19, 14.) den Vorabend des Paschafestes bezeichnet, ohne alle Rücksicht darauf, welcher Wochentag das war. Dieser Vorabend war zufällig ein Freitag, wie wir aus dem Zusammenhang wissen. Aus dem Ausdruck „*παρασκευὴ τοῦ πάσχα*" lässt sich kein Schluss auf einen bestimmten Wochentag machen.

Wenn *παρασκευή* ohne Beisatz gebraucht wird und nicht aus dem Zusammenhang hervorgeht, dass der Rüsttag einer Festzeit[375]) gemeint sei, so ist es allerdings der Tag vor dem Wochensabbath, welcher im Hebräischen schlechtweg der „Vorabend" (ערובה, aramäisch ערובתא)[a]) heisst.

Würde bei Johannes die Stelle 19, 42. (Ibi ergo propter parasceven Judaeorum, quia juxta erat monumentum, posuerunt Jesum) allein stehen, so könnte man parasceve auf den Vorabend des gewöhnlichen Sabbaths beziehen; aber 19, 14. sagt uns, dass der Evangelist zunächst an den Vorabend des Osterfestes denke, und 19, 31., dass in diesem Jahre der Festsabbath besonders gross war[b]), ein Ausdruck der nur bei unserer Erklärung einen rechten Sinn hat, wie wir sahen. Auch Markus (15, 42.) könnte so, wie Johannes, verstanden werden. Doch ist es wahrscheinlicher, dass er unter *παρασκευή*

---

375) Der jüdische Kalender kennt ein ערב von Neujahr (29. Elul), ערב vom Versöhnungsfeste, ein ערב סכות Vorabend des Laubhüttenfestes und ein ערב שבועות Vorabend des Pfingstfestes.

a) Da عَرُوبَة von عَرُوب, semper ridens mulier, auf die Venus gedeutet werden konnte, ist es möglich, dass man im Leben den Freitag aruchah nannte und dass daraus *παρασκευή* entstand. ערובה s. oben Anm. 374 a.

b) In einem mystischen Sinne, der mit der archäologischen Bestimmung des „grossen Sabbaths" nichts zu thun hat, redet das Buch Sohar II. ר״ד a. Amst. vom grossen Sabbath im Paradiese.

den Freitag versteht. Ganz so ist es bei Lukas (23, 54.) und bei Matthäus (27, 62.).

523. Die Streitfrage von der Anwendung des ungesäuerten Brotes bei der Eucharistie muss theilweise archäologisch gelöst werden und gehört in soferne hieher. Bekanntlich war einer der Klagepunkte des Photius der, dass die Lateiner ungesäuerte Brote beim Sakramente gebrauchten. Die griechische Polemik der spätern Zeit wird nicht müde, diesen Gegenstand zu besprechen, ohne jedoch auf das archäologische Moment einzugehen. Wir hören da vielmehr mystische und allegorische Gründe: Der Sauerteig sei das Bild der Seele, das Brot ohne Sauerteig sei eine todte Masse — ein Sinnbild oder vielmehr Repräsentant der geist- und leblosen Materie. Im gesäuerten Brote stelle sich die Dreiheit jener Momente dar, welche in Christo sich fänden: Leib, Seele, Gottheit. Diese auf Allegorien gestützte Mystik schien einzelnen Polemikern eine so feste Grundlage zu haben, dass noch vor kurzer Zeit in einem zu Athen erschienenen Lehrbuch über die Sakramente die Lateiner Apollinaristen gescholten werden, weil sie Azyma gebrauchen.[c])

Gegenüber ähnlichen haltlosen Allegorien hat schon zur Zeit des Papstes Leo IX. Cardinal Humbert in einer gründlichen Untersuchung (im Jahre 1054) archäologisch nachgewiesen, dass Christus sein letztes Abendmahl mit ungesäuertem Brote gefeiert habe.[d])

Christus habe unstreitig am 14. Nisan Abends das alte Pascha vollendet und das neue gegründet (S. 99. n. X.). Wenn der Grieche das Azyma gar nicht als eigentliches Brot anerkennen will und auf die falsche Etymologie von *ἄρτος*, das Gehobene (von *αἴρω*) pocht[376]), so wird erinnert, dass ja selbst

c) *Οἱ Λατῖνοι ... Ἀπολιναρίζουν.* Neophytos Metaxa, Enchiridion, Athen 1832. p. 24.

d) Bei Corn. Will, Acta et scripta. Leipz. u. Marb. 1861. S. 93 ff.

376) *Ἄρτος* autem interpretatur elevatus et sursum portatus a fer-

das Manna „Brot", ἄρτος heisse. Die Schaubrote seien ungesäuert und doch heissen sie ἄρτοι (S. 100).

Es wird anerkannt, dass Johannes (XVIII. 28.) am Tage des Todes Jesu erst die Ostermahlzeit zu setzen scheine (S. 102), aber auch auf Matth. XXVI. 2. und Mrk. XIV. 12. hingewiesen, welche den Tag des Abendmahls prima azymorum nennen (S. 103). Hätte Christus bloss ein πάσχα μνημονευτικόν gefeiert, so würde die orientalische Sitte, gesäuertes Brot bei der Eucharistie anzuwenden, wenigstens einen Scheingrund haben.

524. Dass der 15. Nisan der eigentliche Osterfeiertag war, ist schon gesagt worden. Man feierte ihn durch Ruhe und Festopfer. Der zweite Osterfeiertag, d. h. der 16. Nisan, war kein gebotener Sabbath, aber doch ein bevorzugter Tag der Osteroktave. An diesem Tage wurde eine Mehloblation vom ersten reifen Getreide feierlich dargebracht, wie Levit. XXIII. 10 ff. vorgeschrieben ist. Die Zeitbestimmung מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת, altero die sabbati, ist vom unmittelbar vorher besprochenen Osterfeiertag, d. h. vom 15. Nisan aus, zu verstehen. Es wird vom Gesetz (l. c. Vers 14) hinzugefügt: „Ihr sollt kein Brot, keine Grüze und kein Gartenlandkorn geniessen bis auf eben diesen Tag, da ihr das Opfer des Herrn darbringet." Die Mischnah erläutert diese Verfügung nach dem Gebrauche der spätern Zeit: „Nachdem man die Webe-Garbe dargebracht, fand man, wenn man herausging (aus dem Tempel), den Markt von Jerusalem voll Mehl und Grüze. (Menachoth X. §. 5.) Man verkaufte von da an neues Korn und ass neues Brot" u. s. w.

Welche Getreidegattung zu dieser Oblation benützt wurde, sagt weder das Gesetz (Levit. 23.), noch die Mischnah. Die rabbinischen Commentatoren entscheiden sich für Gerste. (S. Bartenora und Tosefot Jom tob zu Menachoth C. X. Anf.)

---

mento et sale, calorem et elevationem habens. Vgl. Nicetas in biblioth. eccles. von Demetracopulos, p. 20 ff., und Eustratios, das. S. 120 ff.

Aus der Mischnah sehen wir die Einzelnheiten der Ceremonie. Schon am 15. Nisan, gegen Abend, wurde das Feld aufgesucht, von welchem ein reifer Büschel Gerste (ein Omer, עֹמֶר) genommen werden konnte. Da Ostern bald früh, bald spät fiel, so mag man manchmal in Verlegenheit gewesen sein, reife Gerste zu finden. Man musste sie einmal bis von Gagoth Zrifin (גגות צריפין), wahrscheinlich in der Jordansau, holen. (Menachoth C. X. §. 2.) In der Regel fand sich hiezu ein Gerstenacker ganz nahe bei Jerusalem, wahrscheinlich nördlich vom jetzigen Saherah- oder Herodes-Thor, welches die Juden das Waizen-Thor (שער החטים) nennen. Bei dem Schneiden des Gerstenbüschels lief viel Volk zusammen (Menachoth X. §. 3): der Festsabbath bildete kein Hinderniss, denn man schnitt das Getreide erst nach Sonnenuntergang. Man war darüber einig, dass man diese Ceremonie auch dann vornehmen dürfe, wenn der 16. Nisan ein Wochensabbath war. (Menachoth X. 1.) Das enthülste Getreide wurde schleunig gedörrt und gemahlen. Man brauchte zwei Zehntel feinstes Mehl, also den fünften Theil eines Modius (Epha, s. Levit. 23, 12.). Dieses Mehl, mit Oel gemischt, wurde gewebt (תנופה)[377]), wesshalb die mit einer Weinlibation und zwei als Brandopfer dargebrachten Lämmern verbundene Oblation die Webe-Garbe genannt werden kann. Die Schrift nennt diese Oblation Erstlings-Omer (Levit. 23, 10.), die Mischnah schlechtweg עֹמֶר, Omer, „die Garbe, der Kornbüschel“.[378])

---

377) Hievon erhielt der 16. Nisan in der Mischnah (Rosch ha schanah c. IV. §. 2) den Namen יום הָנֵף. Vgl. die Bemerkungen von Heinr. Houting bei Surenhus z. d. St.

378) Omer hat bekanntlich auch eine metrologische Bedeutung, es ist der hundertste Theil des Homer, der zehnte des Epha, daher gleichbedeutend mit עשרון „Zehntel“. Da aber zwei Zehntel Mehl (שני עשרונים סלת, Levit. 23, 13.) zum Erstlingsopfer genommen wurden, haben wir an die Erstlings-Garbe zu denken, wenn vom Omer-Opfer der Osterzeit und vom Omer-Zählen u. dgl. die Rede ist. Josephus irrt

Die Omer-Oblation wurde mit Ausnahme der Ascarah von den Priestern genossen.

525. Von nun an wurden 49 Tage gezählt, welche Ostern von Pfingsten trennten. In späterer Zeit ist viel Gewicht auf das Zählen der Omer-Tage gelegt worden.

Der 33. Tag der Omer-Zeit, welcher auf den 18. Ijar fällt, ist im neuern Ritus ausgezeichnet. (Machsor Cremona 1561. f. 128. b. Orach Chajim N. 493.) Zwischen Ostern und dem 33. Omer-Tage soll keine Hochzeit gehalten werden u. dgl. In der Bibel tritt die Bedeutung des Omer-Zählens nur in sofern hervor, als eine auffallende Bezeichnung eines Sabbaths im neuen Testament dadurch erläutert wird. Lukas erzählt (VI. 1.), wie die Jünger mit Christus am ersten Sabbathe (nach dem) zweiten (Ostertage) durch die Felder gingen und zur Stillung des Hungers Aehren abpflückten. *Ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ* erläutert sich durch *πρώτῳ ἀπὸ τῆς δευτέρας τοῦ Πάσχα.* Diese *δευτέρα* ist der zweite Ostertag. Sabbatum deuteroproton heisst: „Der erste Sabbath jener Zeit, welche mit dem zweiten Osterfeiertage beginnt.“ Vgl. Josephus, Ant. III. c. X. §. 3. *Τῇ δὲ δευτέρᾳ τῶν Ἀζύμων ἡμέρᾳ, ἕκτη δ' ἐστὶν αὕτη καὶ δεκάτη, τῶν κάρπων οὓς ἐθέρισαν, οὐ γὰρ ἥψαντο πρότερον αὐτῶν, μεταλαμβάνουσι.*

Der 17., 18., 19. und 20. Nisan waren Werktage, die jedoch allerlei festliche Umstände auszeichneten. Es sind חוֹל הַמּוֹעֵד. In den Bereich dieser Tage fiel natürlich öfter ein Wochensabbath (welchen Orach Chajim N. 490 durch שבת שחל בחול המועד bezeichnet). Der 21. Nisan war der vom Gesetze vorgeschriebene Schlusssabbath des Osterfestes. Levit. 23, 7. Deuter. 16, 8.[a]) Die spätere Observanz hat noch einen achten Feiertag am 22. Nisan (ח דפסח)

---

sich, wenn er sagt (Antiq. III. c. X. §. 3), man habe einen *ἀσσαρών*, d. i. ein Zehntel Gerstenmehl dargebracht.

a) Vgl. dazu Sifri, ed. Hamburg 1789. f. 63. b.

und einen Halbfeiertag am 23. Nisan eingeführt. Obwohl man dem letztern den aus Psalm 118 (Vers 27) entnommenen Namen אסרו חג gibt, findet sich in der Bibel keine Spur von ihm. Josephus sagt Antiq. II. c. XV. §. 1, dass die Juden acht Tage das Fest der Ungesäuerten halten. Wenn er, wie wir sahen, den 15. als ersten Tag der Ungesäuerten rechnet, so würde der 22. Nisan den Schluss seiner Oktave machen. Anderswo bestimmt er den Genuss des Ungesäuerten auf sieben Tage und zwar an einer Stelle, an welcher er ausdrücklich den 16. Nisan als den zweiten der ungesäuerten Brote bezeichnet; sonach ist ihm der 21. Nisan der letzte der ungesäuerten Brote. Ant. III. X. §. 5. Damit stimmen die Stellen Exod. XII. 15 ff., Levit. XXIII. 6., Num. XXVIII. 17. überein. Deuteron. 16, 8. weicht nur scheinbar ab.

VII. Das Pfingstfest.

526. Das Pfingstfest tritt sowohl in der Schrift, als in der Mischnah und der verwandten Literatur weit weniger hervor, als das Osterfest, obwohl es, wie dieses, zu den drei Wallfahrtsfesten oder Regalim gehört. (Hauptstellen sind Exod. 34, 22. Levit. 23. 15 f. Deuter. 16, 9 f.)

Es lehnt sich ganz an das Osterfest an, indem, wie aus dem vorhergehenden erhellt, vom zweiten Osterfeiertage an sieben mal sieben Tage (49) gezählt wurden, worauf der nächste als fünfzigster kam (πεντηκοστή), welcher das „Fest der sieben Wochen“ (חַג הַשָּׁבוּעוֹת) hiess. Der Termin, von welchem aus dieser fünfzigste Tag gezählt werden sollte, ist nicht so deutlich im Deuteronomium (16, 9.), als im Levitikus (23, 15.) bezeichnet: Numerabis ergo ab altero die sabbati in quo obtulistis manipulum primitiarum septem hebdomadas plenas usque ad alterum diem expletionis hebdomadae septimae.

Der Sabbath, von welchem aus gerechnet wird, ist nicht

der Wochensabbath, sondern der erste Osterfeiertag, wie das ganze rabbanitische Judenthum annimmt. (Vgl. Lightfoot, Horae hebr. zu Luk. VI. 1.)

Die Sekte der Beithusäer wollte unter dem Sabbath in der Bestimmung: (ממחרת השבת) ab altero die sabbati, den Wochensabbath verstehen (s. Lightfoot l. c.), aber offenbar gegen den Zusammenhang. Wenn in neuerer Zeit Hitzig unter diesem Sabbath einen künstlich durch den Jahresanfang gegebenen Sabbath verstanden wissen wollte, von welchem aus die Zählung ginge[379]), so muss man den Scharfsinn einer solchen Construction anerkennen, aber zugleich daran erinnern, dass sie keinen historischen Boden habe.[380])

527. Das Pfingstfest selbst wurde nur Einen Tag gefeiert, während Ostern und Laubhüttenfest eine Oktave hindurch und darüber dauerten. In der Mischnah äussert zwar R. Elieser die Ansicht, dass vor der Zerstörung des Tempels Pfingsten nicht als blosser Festsabbath, sondern als Festzeit von mehreren Tagen gefeiert wurde (Moed katon. C. III. §. 6), allein nirgends erscheint eine Spur von einer längern Feier. Bei der Erklärung der Bedeutung dieses Festes wird später gerade darauf Gewicht gelegt, dass es nur Einen Tag gefeiert ward.

528. Was nun die Bedeutung angeht, so ist gerade die bei christlichen Autoren regelmässig angenommene am schwersten zu beweisen, dass nämlich Pfingsten zur Erinnerung an

---

379) Hitzig, Ostern und Pfingsten, Sendschreiben an Ideler, 1837, und Sendschreiben an A. Schweizer, 1838, gewürdigt von Bähr, Symbolik des mos. Cultus. 1839. II. S. 620.

380) Das christliche Pfingstfest muss immer auf den Tag nach dem Wochensabbath (Sonntag) fallen, weil die fünfzig Tage von Ostern an gezählt werden, welches immer ein Sonntag ist. Im Jahr 1865 (5625) fiel der Ostersabbath (15. Nisan) auf einen Dienstag, der zweite (16. Nisan) auf Mittwoch, von da an war der fünfzigste Tag (der 6. Siwan) ein Mittwoch (31. Mai). Im Jahre 1837 (5597) traf der 16. Nisan (der Tag nach dem Ostersabbath) auf einen Freitag (21. April), der 6. Siwan war wieder ein Freitag (9. Juni).

die sinaitische Gesetzgebung gefeiert wurde. Augustinus (Contra Faustum l. XXXII. 12. t. VIII. p. 323): Pentecostem etiam ... celebramus, quo (die) nobis sanctum Spiritum Paraclitum, quem promiserat, misit, quod futurum etiam per Judaeorum Pascha significatum est, cum quinquagesimo die post celebrationem ovis occisae, Moyses digito Dei scriptam legem accepit in monte. Exod. 31, 20.

Benedikt XIV. (Commentarii duo de D. N. Jesu Christi matrisque ejus festis ed. Pat. 1745. p. 198) nimmt das als die vorzüglichste Bedeutung des Pf. f. an: „Considerat vero Calmetus in c. 2. Act. Ap. vers. 1. Pentecostem legis festum appellari; quod ut diximus eo institutum est, ut legis coleretur memoria quam a Deo Moyses accepit in Monte Sinai" mit Berufung auf Tostatus Abulensis zu Levit. 23.[a])

Obwohl nun gerade diese Deutung des Festes nicht ausdrücklich in der Schrift hervorgehoben wird, so steht sie doch biblisch schon darum fest, weil das Fest mit der Zeit der ersten Offenbarungen am Sinai ebenso bestimmt übereinkommt, wie das Osterfest mit der Zeit des Auszuges.[b]) Man darf also wohl nicht mit Ewald[c]) sagen, dass erst die Rabbinen den geschichtlichen Sinn einer Erinnerung an die Gesetzgebung am Sinai gegeben haben. Im Ritus der Synagoge tritt diese geschichtliche Erinnerung in sofern hervor, als unter anderen Uebungen der Andacht poetische Betrachtungen über den Dekalog in das Ritual eingefügt sind.[381])

---

a) Vgl. den Eingang zur ersten Homilie des heil. Chrysostomus auf das Pfingstfest.

b) Am Anfange des dritten Monats (später Siwan) kam das Volk an den Sinai. Exod. 19, 1. Wenige Tage darauf wurde der Dekalog verkündet.

c) Alterth. S. 411.

381) Vgl. das chaldäische Gedicht אַקְדָּמוּת מִלִּין im Machsôr Schebuoth, ed. Heidenh. f. 40. Nach Machsôr Cremona 1561. f. 129. b. singt die Synagoge: Tobiah (d. i. Moses) stieg zur Höhe und brachte herab

529. 2) Ausdrücklich hervorgehoben erscheint die Bedeutung des Sommerfestes, an welchem die Kornernte durch das Weiheopfer der Erstlingsbrote geheiligt ward. Daher heisst das Fest „Tag der Erstlingsfrüchte" (יוֹם בִּכּוּרִים, Num. 28, 26). Diese Erstlingsbrote (לחם הבכורים, Levit. 23, 20.) wurden aus dem feinsten Mehle (סֹלֶת, Levit. 23, 17.) von neuem Waizen bereitet. Es waren nicht ungesäuerte Kuchen, sondern Gesäuertes (חָמֵץ, Levit. 23, 17.). Die Mischnah giebt die Grösse genau an: sieben Zoll (Finger) lang, vier Zoll breit und ihre Seiten (d. h. die Dicke, eigentlich Hörner) waren vier Zoll. (Menachoth XI. §. 4.) Es waren also nicht Scheiben oder Fladen, sondern Wecken, wie wir zu sagen pflegen.

Diese Brote mussten von den Priestern im Tempel gegessen werden, nachdem mit ihnen der Ritus des Webens (daher לחם תנופה) war vorgenommen worden.[a])

530. Es kamen natürlich noch besondere Festopfer hinzu. Weder sie, noch die Darbringung der gesäuerten Erstlingsbrote erklären, wie es später gekommen sei, dass der Name „Festversammlung" עֲצֶרֶת, welcher überhaupt für Schlussfeiertage ausgezeichneter Feste gebraucht wurde, ganz besonders für das Pfingstfest in Uebung kam. Dass es so war, sehen wir aus Josephus (Ant. III. c. X. §. 6), wonach zu seiner Zeit Pfingsten *Ἀσαρθά*, עֲצַרְתָּא, genannt wurde, und aus den von Lightfoot zu Apst. II. 1. angeführten rabbinischen Stellen. Es wird zur Erklärung dieses Sprachgebrauches nicht hinreichen, die rituelle Bedeutung von עצרת geltend zu machen, wonach es Schlussfest ist, so dass das Pfingstfest wie der Schluss zum Osterfeste angesehen würde, sondern man wird auf den Umstand Rücksicht nehmen müssen, dass auf Pfingsten der Anfang der Darbringung der Erstlingsfrüchte

---

das gekrönte Gesetz, am Tage der Wochen stieg er herab, ein Felsen in seiner Kraft und gab Stärke seinem Volke in Donner und Erdbeben.

a) Vgl. oben §. 524 und Anm. 267.

anberaumt war.[b]) Die beiden Pfingstbrote bildeten die gemeinsame Einleitung zu jenen Oblationen, die aus allen Theilen des Landes kamen. Aus der oben geschilderten Art der Darbringung dieser Erstlingsfrüchte lässt sich leicht schliessen, dass in der von der jüngsten Gesetzesdeutung beherrschten Zeit, welche sich durch Eifer in den Abgaben an Tempel und Priester auszeichnete, Pfingsten eine festlich bewegte *πανήγυρις* oder עֲצַרְתָּא werden musste.[c])

531. 3) Schliesslich mag eine dritte Bedeutung erwähnt werden, welche mehr eine Deutung als ein ursprünglich von der Gesetzgebung beabsichtigter Sinn genannt werden kann. Im B. Sohar (III. f. 96. a. Amst.) lesen wir: „Wir sehen, dass Ostern sieben Tage hat und das Laubhüttenfest ebenfalls und dazu noch eine Erfüllung der Freude an einem andern Tage. Warum hat nun das Fest „der Wochen“ nicht sieben Tage, da sie doch hieher ganz vorzüglich gepasst hätten?“ Die Antwort hebt hervor, dass hiemit das Geheimniss des Glaubens, nämlich das Bekenntniss der Einheit Gottes, veranschaulicht werde.

VIII. Das Neujahrsfest und der Versöhnungstag.

532. Obwohl der kirchliche Jahresanfang in den Frühling fällt, wie wir gesehen haben, und vom Ostermonate (Nisan) an die Monate in der Schrift gezählt werden[d]), so hat doch

---

b) Vgl. Exod. 23, 16., חג הקציר בכורי מעשיך, und Mischnah, Biccurim C. I. §. 3.

c) Aus dem jüdischen Sprachgebrauch עצרתא für Pfingsten ist der christliche und muslimische entstanden, wonach im Arabischen das (christliche) Pfingstfest عنصرة, ענצרה (mit eingeschobenem *n*) heisst; z. B. in dem Kitâb ur rasâil, lectionarium von Schuweir, 1859, S. 63, أَحَدُ ٱلْعَنْصَرَةِ ٱلْعَظِيمِ der grosse Sonntag von Pfingsten.

d) Vgl. über ein vierfaches Neujahr bei den Juden Mischnah, rosch hasch., anfangs.

der spätere Gebrauch das bürgerliche Jahr mit dem Herbstmonate Tischri[382]), dem siebenten vom Ostermonate an, begonnen. Das mosaische Gesetz, welches vorschreibt, dass der Anfang des siebenten Monats als grosser Sabbath (שַׁבָּתוֹן) gehalten werden soll (Levit. 23, 23 ff.), nimmt keine Rücksicht darauf, dass dieser Tag der Anfang des Jahres sei. Offenbar hat dieser Tag und haben die folgenden neun Tage die Bestimmung gehabt, das Volk zu einem religiösen Ernst für den Busstag am zehnten desselben Monats zu disponiren.

Dazu passt der Name „Erinnerung“ (זִכָּרוֹן), welcher diesem Feiertage (Levit. 23, 24.) gegeben wird: Die Observanz der spätern Synagoge dient zur weitern Bestätigung dieser Auffassung, wonach der fromme Israelit sich in diesen Tagen mit Hersagung von Bussgebeten beschäftigt.[383])

533. Dieser Tag wurde durch den Schall von Hörnern verkündet und hiess daher זִכְּרוֹן תְּרוּעָה, memoriale clangentibus tubis (vulg. Levit. 23, 24.). Nach der Mischnah (rosch ha schanah c. III. §. 2 ff.) wurden nicht Posaunen von Metall, sondern Hörner (daher Schofar — Blasen) und zwar vom Steinbock (Jael) gebraucht.

Man wollte in diesem Gebrauche eine Hinweisung auf den Widder finden, welcher beim Opfer Abrahams die Stelle des Isaak vertrat.[a]) Daher mag es kommen, dass das spätere Judenthum dem ceremoniellen Blasen auf den Hörnern an diesem Tage eine sühnende Kraft zuschrieb. „Zur Stunde, da die

---

382) Da im Aramäischen שְׁרִי „anfangen“, שֵׁרוּת „Anfang“ heisst, so konnte man daran denken, den Namen תִּשְׁרִי vom Jahresanfang zu erklären. Das Wahre wird indessen sein, diesen Namen vom Genius Taschter, altpersisch Tischtrja, herzuleiten, welcher den Wolken und dem Regen gebietet. S. Vullers, lex. pers. I. p. 446.

383) Es giebt hiefür ein eigenes Ritual סְלִיחוֹת. Vgl. Wolf, bibl. hebr. II. p. 1383. Während der Recitation dieser Bussgebete schweigt die Musik. Vgl. Machsor von Cremona a. 1501.

a) S. Breschith rabbah zu Genes. 22, 13. ed. Amst. f. 50. col. 2.

Israeliten ihre Hörner erfassen und darauf blasen vor dem Hochgebenedeiten, erhebt sich dieser vom Throne der Gerechtigkeit und setzt sich auf den Thron der Barmherzigkeit."[b])

Die rituellen Bestimmungen über das Blasen an diesem Tage findet man bei Maimonides, Jad chas. t. II. f. 105 ff. ed. Berlin.

Die älteste Deutung dieses Festtages findet sich im Psalm 81 (vulg. 80): Buccinate in neomenia tuba. Es folgen neun Tage ernster Vorbereitung auf den Versöhnungstag.

IX. Der Versöhnungstag.

524. Der Versöhnungstag fiel auf den zehnten Tag des siebenten Monats, welcher seit dem Exil den Namen „Tischri" führt. Hier drängen sich verschiedene Gebräuche zusammen, worin die Anerkennung der Schuld, die Betrübniss über die Sünde, das Verlangen nach Aufhebung der Schuld und der Versuch der Stillung dieses Verlangens sich ausdrückt.

Das erste Gesetz über diesen Sühnetag schliesst sich an den Tod von zwei Söhnen Aarons (Levit. XV.) an (Levit. 16, 1 ff.), wozu später im Anschlusse an die Installation des Josue (Num. 26) mit andern Gesetzen über Opfer noch besondere Bestimmungen über diesen Festtag gegeben wurden (Num. 29, 7 ff.). Dazu kommt Levit. 23, wo Vers 27 und 28 der Name יוֹם כִּפּוּרִים, wie später noch einmal Levit. 25, 9. erscheint. (LXX. ἡμέρα ἐξιλασμοῦ, Vulgata genauer: dies expiationum, im Plural.)

Im Talmud heisst dieser Feiertag schlechtweg: „der Tag" יוֹמָא.

525. An diesem Tage musste der Hohe Priester persönlich beim Opfer thätig sein, während an andern Tagen ihm freistand, sich zu betheiligen.

---

b) Vajikra Rabba f. 169. col. 4. ed. Amsterd. Aehnliche Reflexionen im B. Sohar, z. B. II. f. 184. a. ed. Amsterd.

Er zog sich — in der nachexilischen Zeit wenigstens, für welche die Mischnah als Zeuge gelten kann — sieben Tage vor dem Sühnetag in den Tempel zurück, wo er in den Räumen des Hofes Parhedrin, mit liturgischen und ascetischen Uebungen beschäftigt und von jungen Priestern umgeben, sich aufhielt. (Mischnah, Joma I. §. 1.) Dass für den Fall einer Erkrankung oder des Todes ein Stellvertreter (סָגָן) für ihn aufgestellt wurde, wie die Mischnah (l. c.) anführt, ist natürlich, während deren weitere Angabe, dass ihm eine zweite Frau angetraut wurde, damit er, im Falle, dass seine Frau stürbe, sich und „sein Haus" nach Levit. 16, 11. versöhnen könne, zweifelhaft ist; möglich, dass in der Periode der spätesten Casuistik der Schriftgelehrten eine solche Vorsorge getroffen wurde. Dass ältere Priester ihn in dieser Retraite veranlassten, verschiedene Opferhandlungen vorzunehmen (das. §. 3 ff.), erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, dass ein Alexander Jannäus und ein Aristobul Hoher Priester war. Ueber ihren Kriegen und Regierungsgeschäften mochten die Hasmonäer die Liturgie leicht vergessen. Wenn ferner eine Deputation des Hohen Rathes erschien und den Hohen Priester feierlich schwören liess, dass er nichts von den Gebräuchen ändern wolle, so kann diess wohl nur in dem Umstande seinen Grund haben, dass um die Zeit Christi die Oberhäupter der Priester theilweise Sadducäer waren.[384])

526. Die Nacht vor dem Sühnetag selbst musste der Hohe Priester schlaflos zubringen, um zu verhüten, dass ihm etwa ein Zufall begegnete, welcher ihn levitisch unrein gemacht haben würde.[385])

---

384) Vgl. die Anmerkung von Rabe zur Mischnah l. c. §. 5 und Maimonides, jad, jom kippurim c. I. §. 7. Ed. Berlin. t. VI. f. 92. a.

385) Mischnah, joma c. I. §. 7. Vgl. Maimonides (jad, ed. Berlin. t. VI. f. 91. 6. f.), welcher bemerkt, dass man dem Hohen Priester in dieser Retraite irritirende Speisen entzog. ולא היו מאכילין אותו דברים המרגילים לשכבת זרע כגון ביצים וחלב חם.

Die Nacht wurde übrigens nicht bloss durch die Umgebung junger Priester abgekürzt[a]), sondern auch dadurch, dass der Morgengottesdienst sehr früh begann. Der Hohe Priester badete sich vor allem in einem Raume über dem Wasserthor, ausserhalb der Grenzen des Priestervorhofs[b]), bekleidete sich mit dem kostbaren Festgewande, sammt Ephod und Brustschild, und brachte mit Hülfe einer Anzahl von einfachen Priestern das tägliche Morgenopfer.

Zu den Functionen des Sühnetags selbst legte er das weisse Gewand des gewöhnlichen Priesters an, freilich von der feinsten Leinwand oder von kostbarem Baumwollenstoff.[386])

527. Den Mittelpunkt dieser Functionen bildete die Opferung von zwei Böcken und einem jungen Stier. Durch ihre Schlachtung und Weihung wurde vorzugsweise die symbolische Versöhnung, von welcher der Tag seinen Namen hatte, vollbracht, oder vielmehr dargestellt.

Der Stier galt als Sühneopfer für den Hohen Priester selbst, die Böcke aber für das Volk. Von diesen beiden Opferthieren wurde nur das Eine auf dem Altar geschlachtet, das andere aber unter seltsamen Ceremonien in die Wüste entlassen. Das Gesetz sagt über diese beiden Opfer: „Aaron soll den Farren des Sündopfers für sich darbringen und sich und sein Haus versöhnen. Und er nehme die zwei Ziegenböcke (שעירים) und stelle sie vor den Ewigen (d. h.) vor die Thüre der Stiftshütte. Und Aaron werfe das Loos über

a) Mischnah, Joma I. §. 7.

b) Das. III. §. 3. Im ganzen badete der Hohe Priester an diesem Tage fünfmal und wusch sich zehnmal Hände und Füsse.

386) Des Morgens zog er die Kleider von Pelusischer Leinwand an, welche 12 Minen kosteten, zwischen Abends aber (wenn er das Rauchfass heraustrug) die von indischer Leinwand, welche 800 Sus (8 Minen) kosteten. בשחר היה לובש פלוסין של שנים עשר מנה ובין הערבים הנדוין של שמנה מאות זוז. M. Joma III. §. 7.

die beiden Böcke, das Eine Loos dem Ewigen (לַיהוה), das andere Loos dem Azazel (לַעֲזָאזֵל). Levit. XVI. 6 ff.

528. Der Name Azazel kommt nur bei dieser Gelegenheit in der heiligen Schrift vor; da nun hier keine Erläuterung beigefügt ist, so haben sich über seine Bedeutung verschiedene Meinungen gebildet. Das Natürlichste ist, wegen der Gegenüberstellung von Gott und Azazel, unter diesem letztern einen bösen Geist zu verstehen. Wirklich kommt ein solcher Dämonenname nicht nur in fremden Religionsschriften vor, wie bereits geltend gemacht wurde[a]), sondern auch in jüdischen. Dass im Buche Sohar (I. S. 119. Sulzb.) Aza und Azal (עזא ועזאל) als gefallene Engel erscheinen, darf wohl ebenso gut mit berücksichtigt werden, als dass Jonathan (Targum zu Genes. VI.) neben Schemchazai (Σεμξᾶς, שמחזאי) auch Uziel (עזיאל) als einen der gefallenen Geister bezeichnet. Bei dieser Auffassung müsste der Ritus so erklärt werden: Das Eine mit „dem Ewigen" bezeichnete Thier ist ein wirkliches Sündopfer, das dem Altar übergeben wird; das andere aber wird dem vorzüglichsten Urheber der Verführung Preis gegeben, nicht geopfert. Einem andern Wesen, als Gott allein, zu opfern, wäre nach dem mosaischen Gesetze das grösste Verbrechen[b]); allein dieses Thier musste, ehe es in die Wüste entsendet ward, „vor Gott gestellt werden", um die Sühne zu bewirken; das Entlassen in die Wüste, wo es dem Azazel Preis gegeben ist, erscheint als die gesteigerte Strafe für die Sünden, welche das Thier symbolisch trägt; wie im neuen Testamente Paulus den excommunicirten Korinther dem Satan Preis giebt zum Untergang des Fleisches. (1 Kor. V. 5.)

Indessen fand man doch etwas Anstössiges in dieser Gegenüberstellung eines Dämon. Die alexandrinische Version

---

a) Vgl. Fürst, hebr. ch. Handwörterbuch s. v.

b) Exod. 22, 19. זֹבֵחַ לָאֱלֹהִים יָחֳרָם „Wer den Elohim opfert, soll vom Bann getroffen sein".

hat Azazel als *ἀποπομπή* „sühnende Abwehr" gedeutet[c]), woraus *ἀποπομπαῖος*. Die Vulgata hat diesem Ausdruck eine Wendung gegeben, wodurch eben dieses Thier selbst bezeichnet würde, in sofern es entlassen wird: hircus emissarius. Der Sache nach ist das ganz richtig und bei den Hebräern wird dieses Thier wirklich gerade so genannt הַמִּשְׁתַּלֵּחַ (z. B. Mischnah, Joma C. VI. §. 2, und Sifra bei Ugolino t. XIV. p. 1265); allein es ist unmöglich, diese Wendung sprachlich zu rechtfertigen. In letzterer Hinsicht geht die Deutung besser, welche sich in ältern hebräischen Schriften findet, wonach durch Azazel die rauhe Gegend der Wüste bezeichnet würde, in welche das Thier entlassen wurde.[d]) Es bleibt nur zwischen dieser und der zuerst angeführten Erklärung die Wahl.

In jedem Falle hatte das Thier, welches in die Wüste getrieben wurde, die Bestimmung, die Vernichtung der Sünde und deren Aufhebung anschaulich darzustellen; daher ist der im Deutschen sprüchwörtlich gewordene Name „Sündenbock"[e]) geeignet, die wichtigsten Ceremonien, welche sich auf diesen Zweck bezogen und worin sich die Sühnedarstellung auf's Höchste steigerte, auszudrücken.

529. Wenden wir uns zur Darstellung des Ritus zurück. Nachdem das tägliche Opfer gebracht war, ging der Hohe Priester an die Opferung des Stiers und der Böcke. Zuerst kam die Reihe an das Opfer, welches der Hohe Priester für sich und seine Familie brachte.

Der Hohe Priester trat zu dem Farren, der zum Sündopfer für ihn selbst und sein Haus bestimmt war, legte ihm

---

c) Vgl. arab. עָזַל, semovit.

d) עַז, durus, saevus. ל wäre eine Bildung wie bei כרמל von כֶּרֶם. Sifra (bei Ugol. XIV. p. 1265) erklärt Azazel durch מקום הקשה בהרים „rauher Ort im Gebirge".

e) Nach der Vulgata ist der „hircus emissarius" ein Sendbock.

die Hände auf und sprach ein Schuldbekenntniss[f]): „Ach, mein Gott! Ich habe gesündigt, habe mich vergangen, habe gefehlt vor dir, ich und mein Haus. Ach, mein Gott! sühne doch die Sünden, die Fehltritte und Vergehungen, wodurch ich gesündigt, mich vergangen und gefehlt habe vor dir, ich und mein Haus, wie geschrieben steht im Gesetze Mosis deines Knechtes: denn an diesem Tage wird er euch sühnen."

Das Volk antwortete: „Gepriesen sei der Name der Glorie seines Königthums in alle Ewigkeit!"[g])

Darauf folgte eine kleine Unterbrechung, indem der Hohe Priester sich zu den beiden Ziegenböcken wendete und durch eigens hiezu bereitete Zeichen sie unterschied. Dem für Azazel bestimmten wurde zur Auszeichnung ein purpurrother Streifen an die Hörner gebunden (לשון של זהורית, Mischnah, Joma C. IV. §. 2). Das ist das ἔριον κόκκινον des Briefes des heil. Barnabas (C. VII), welches dieser nicht aus der Schrift, sondern aus der Anschauung genommen haben wird.

530. Nachdem das auf solche Art ausgezeichnete Thier abgesondert gestellt worden war, kehrte der Hohe Priester wieder zu seinem Farren zurück und sprach unter wiederholter Händeauflegung ein zweites Sündenbekenntniss. (Mischnah, Joma C. IV. §. 2.)

Es folgte die Schlachtung dieses Opferthieres, dessen Blut flüssig erhalten wurde, bis der Hohe Priester mit einem Rauchwerk in's Allerheiligste eingetreten war.[387]) Diesen Eintritt

---

f) Mischnah, Joma C. III. §. 8.

g) Dasselbe Sündenbekenntniss mit kleinen Abweichungen in Pesikta bei Ugol. XVI. p. CI.

387) Unlängst suchte Herr Prof. Jos. Krüger (Index Lectionum in Regio Lyceo Hosiano Brunsbergensi per hiemem a die XV octobr. a. 1860 instituendarum) nachzuweisen, dass die Hohen Priester in den letzten Jahrhunderten am Versöhnungstage gar nicht in's Allerheiligste eingetreten wären. Er erkennt aber selbst an, dass Josephus in der Stelle Bell. V. 5. 7. sub fin. gegen seine Ansicht Zeugniss giebt. Auch Philo (Legat. ad Cajum p. 1034 seq. ed. Franc.) und die Mischnah wider-

in's Allerheiligste, wobei der Hohe Priester ganz allein war, beobachtete man mit einer gewissen Aengstlichkeit. Man würde es für ein sehr unglückliches Zeichen angesehen haben, wenn derselbe, etwa vom Schlage getroffen, bei diesem Gange gestorben wäre. Der Ernst des Tages, die ungewöhnliche Anstrengung bei vollständiger Nüchternheit, die Einsamkeit im dunkeln Heiligthum legte es sehr nahe, ein solches Ereigniss zu fürchten, obwohl nicht glaublich ist, was im Buche Sohar (III. S. 171 ed. Sulzb. 195 ed. Cremona) behauptet wird: „R. Isaak sagte, ein Strick oder Band (קפטרא) war an die Füsse des Priesters gebunden, zur Stunde, da er hineinging, damit, wenn er stürbe, sie ihn herauszögen", weil nämlich nur der Hohe Priester dort eintreten durfte. Die Mischnah bemerkt bloss, er habe beim Herausgehen nur ein kurzes Gebet im äussern Heiligthum verrichtet, „damit er das Volk nicht erschrecken möchte". Auf diesen ersten Eingang in's Heiligthum folgte unmittelbar ein zweiter, indem der Hohe Priester das Blut des kurz vorher geschlachteten Farren holte und im Innern des Tempels zur Sühnung aussprengte.

531. Auf dieses jedenfalls von heiligem Schauer umgebene Eintreten des Hohen Priesters in's Allerheiligste bezieht sich der Apostel im Hebräerbrief, indem er das geheimnissvolle Eintreten des Erlösers beim Versöhnungstode vor den Thron Gottes gegenüberstellt. Christus autem assistens (*παραγενόμενος*) pontifex futurorum bonorum, per amplius et perfectius tabernaculum non manufactum, id est non hujus creationis, neque per sanguinem hircorum aut vitulorum, sed per proprium sanguinem introivit semel in sancta aeterna redemtione inventa. ... Non enim in manufacta Sancta Jesus introivit

---

sprechen dieser Ansicht. Die von Herrn Krüger angerufenen Stellen des Josephus (Antiq. III. 10. 3., Bell. V. 5. 5. und c. Apion. II. 7.) enthalten nichts, wodurch Josephus mit sich selbst (Bell. V. 5. 7.) in Widerspruch käme.

exemplaria verorum, sed in ipsum coelum, ut appareat nunc vultui Dei pro nobis, neque ut saepe offerat semetipsum, quemadmodum Pontifex intrat in Sancta per singulos annos in sanguine alieno. Hebr. IX. 11 seqq. 24 seqq.

Wenn der Apostel hier (vgl. Exod. XXX. 10. אַחַת בַּשָּׁנָה) betont, Christus sei Einmal zur Sühne in den Himmel eingegangen, wie der Hohe Priester nur Einmal im Jahre zur Sühne in's Heiligthum eintrat, so will er damit nicht aussprechen, dass Letzterer am Versöhnungstage nicht öfter als einmal das Heiligthum betreten habe, sondern bloss, dass es an keinem andern Tage als an diesem geschah; an diesem aber geschah es öfter.[388])

532. Unmittelbar nach der Räucherung im Allerheiligsten kehrte der Priester zurück, ohne das Rauchfass mitzunehmen; er stellte es nämlich im ersten Tempel vor der Bundeslade, im zweiten auf dem vielbesprochenen Steine Eben Schathjah[a]) nieder. War dieses geschehen, so ging er in den Vorhof heraus, um das nach der Schlachtung flüssig erhaltene Blut des Stieres zu holen. Dieses sprengte er vor der Bundeslade „einmal in die Höhe und siebenmal niederwärts". (Mischnah, Joma C. V. §. 3. Vgl. Levit. XVI. 14.) Die Schaale, aus welcher gesprengt ward, blieb mit einem Reste des Blutes auf einem goldenen Gestell (כֵּן) im Tempel (Mischnah das.) stehen, bis eine zweite Opferschaale mit Blut hereingebracht war. Es

---

388) Viel bedeutender ist das alte Missverständniss, das unlängst Dr. Karl Hase (Handbuch der Protest. Polemik. 1862. S. 476) wieder vorgebracht hat, dass die vom Hebräerbriefe betonte Einmaligkeit des Eingangs Christi in den Himmel zur Stiftung der Versöhnung die geistige Wiederholung des Einen Opfers zur Anwendung auf alle Zeiten und Orte ausschliesse. Die Erhabenheit des Opfers Christi über das aaronische, welche der Hebräerbrief zeigen will, erscheint nirgends glänzender, als im eucharistischen Opfer; denn das Eine Werk Christi erweist sich als so unerschöpflich, dass es an allen Orten und zu allen Zeiten sich erneuert, ohne sich zu verändern.

a) S. oben im Abschnitte vom zweiten Tempel, §. 200 ff.

kam nämlich die Reihe der Schlachtung nun an den Bock, der für das Volk als Sündopfer dargebracht wurde. Dessen Blut brachte der Hohe Priester in einer Schaale ebenso in den Tempel, wie jenes des Farren, sprengte es vor der Bundeslade und stellte den Rest auf einem andern, oder dem nämlichen Gestelle nieder. Nun wurde gegen den Vorhang zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten zuerst von dem Blute des Farren, dann von jenem des Bockes einmal und siebenmal gesprengt. Nachdem dann der Rest des Blutes von einer Schaale in die andere gegossen worden, fand die letzte Sprengung mit dem vermengten Blute beider Opferthiere statt. Diese Sprengung war sehr umständlich (s. Mischnah l. c. C. V. §. 5). Es ist jene, worauf Exod. 30, 10. gelegentlich, und Levit. XVI. 18. im Zusammenhange Rücksicht genommen ist.

Die Umständlichkeit bei diesem Blutsprengen der Sündopfer drückte offenbar das dringende Verlangen aus, es möchten die Sünden der Priester und des Volkes gesühnt werden, oder nach der urkundlichen Auffassung im Gesetze selbst: es möchte „das Heiligthum von den Unreinigkeiten der Kinder Israels und von ihren Verschuldungen durch all' ihre Sünden" entsühnt werden. (Levit. XVI. 16.)

533. Dass der Sendbock, welcher immer noch, bezeichnet mit dem oben erwähnten Purpurlappen, dastand, symbolisch die Sünden des Volkes aufgeladen bekam und sie gewissermassen forttragen musste, geht deutlich aus dem Ritus hervor.

Nach Vollendung der erwähnten Blutsprengungen im Heiligthum trat der Hohe Priester zu diesem Bock hin und sprach unter Auflegung seiner Hände ein Sündenbekenntniss im Namen des Volkes. (Mischnah, Joma VI. §. 2.) Auch dieses Mal fiel das anwesende Volk, wenn es den Namen Gottes יהוה aussprechen hörte, auf das Angesicht und respondirte: „Gelobt sei der Name der Glorie seines Reiches in alle Ewigkeit."

Dass nun allgemein angenommen wurde, das Thier trage

gewissermassen die Sünden Israels, geht aus dem Verhalten des Volkes hervor, wie es uns theils die Mischnah, theils der Brief des Barnabas andeutet. Erstere sagt, es hätten besonders Tempelbesucher aus Babylon — oder Alexandria — einen solchen Eifer entwickelt, dass sie den Sendbock zupften und dabei schrieen: „Fort, hinaus mit dir, fort, hinaus mit dir!“ oder: „Trage (die Sünden) fort und gehe, trage fort und gehe!“ [389]) Letzterer beruft sich auf ein förmliches Gesetz, welches den Juden zur Pflicht gemacht hätte: „Spuket ihn an und zerraufet ihn.“ *Ἐμπτύσατε πάντες καὶ κατακεντήσατε* (C. VII). So wurde es nöthig, vom Tempel aus eine Brücke über das Thal Kidron zu bauen, um das Opferthier den Misshandlungen der Eifrigen zu entziehen. (Joma VI. §. 4.) Weiterhin „waren Warten an hohen Stellen aufgerichtet“, um über das Herabstürzen des Thieres in der Wüste durch eine Art von Telegraphie nach Jerusalem zu berichten. Eine Station, drei Meilen von Jerusalem, hiess Beth Chadudo (בית הדודו). Der Ort in der Wüste, wo das Thier über einen Felsen gestürzt wurde, hiess Zûk (צוק). Es wird bemerkt, hier sei die Hälfte des Purpurstreifens an dem Felsen — d. h. an irgend einen Dorn — die andere Hälfte zwischen beide Hörner des Thieres geheftet worden. (Mischnah.) Auch hierauf nimmt Barnabas Rücksicht, wenn er bemerkt, der Vollstreifen sei mitten unter Dörner gelegt worden.[a])

Dass das Thier zu Tode gestürzt wurde, war gegenüber dem mosaischen Gesetze, welches ein blosses Entlassen in die Wüste vorschreibt, eine Neuerung. Man mag sie erklären, wenn man bedenkt, welchen Eindruck es auf das Volk gemacht

---

389) ... הבבליים שהיו מתלשים בשערו ואומרים לו טול וצא טול וצא. Nach der Gemara Joma f. 66. מה שהי צפירא דין והובי דרא סגיאין. Warum zögert dieser Bock und die Sünden der Leute (des Geschlechtes) mehren sich? Bei Otho, p. 244.

a) *Τί δὲ τὸ ἔριον εἰς μέσον τῶν ἀκάνθων τιθέασι.* (Das.)

hätte, wenn das Thier in die Stadt zurückgekommen wäre. Im Talmud von Jerusalem ist die Neuerung durch folgende Bemerkung beleuchtet[b]): „So lange Simeon der Gerechte lebte, erreichte er (der Sendbock) kaum die Hälfte des Berges, so war er schon in Stücke zerfallen. Seitdem Simeon der Gerechte todt war, floh er in die Wüste und die Saracenen (סרקיין) assen ihn auf."

533. Während all das mit dem Sendbock vollzogen wurde, trat im Tempelgottesdienste eine Pause ein, die theils zur Vollendung der Opfer des Stieres und des einen Bockes, theils zur Lesung aus den heiligen Büchern verwendet wurde. Wie es scheint, war das Verbrennen des Fleisches der beiden oben genannten Opferthiere ausserhalb Jerusalems (vgl. Levit. 16, 27.) eine Art von Schauspiel für das Volk. (Mischnah, Joma VI. §. 7. und VII. §. 2.) Manche schwankten, ob sie lieber dieses Schauspiel betrachten, oder der feierlichen Lesung des Hohen Priesters beiwohnen wollten.[c]) Nach Vollendung derselben wurde das im Gesetze (Num. 29, 9 ff.) vorgeschriebene Festopfer, bestehend in einem Stier, einem Widder und sieben Lämmern als Brandopfer, und einem Widder als Sündopfer, gebracht. (Vgl. Mischnah, Joma VII. 3.) Der Hohe Priester erschien hiebei wieder in seinem vollen Ornat, während er die Lesung entweder in seinem gewöhnlichen, oder der einfachen Priesterkleidung vorgenommen hatte. (VII. 1. u. 3.) Die Darbringung des Rauchwerkes und die gewöhnliche Anzündung der Lampen des siebenarmigen Leuchters war seine letzte Function an diesem Tage. Er legte den Ornat ab und zog sich gegen Abend in seinen gewöhnlichen Kleidern in seine Wohnung zurück.[d])

---

b) Hieros. Joma f. 43. 3. Schon bei Otho p. 189, doch nicht ganz genau angeführt.

c) Ueber diese Lesung s. das. VII. 1 ff.

d) S. Mischnah VII. 4. u. s. w., wo genau angegeben ist, wie oft sich der Hohe Priester wusch und umkleidete.

534. Während der Hohe Priester in seine Wohnung zurückbegleitet wurde, wo er sich von den Anstrengungen des Tages erholen konnte, genossen die im Tempel zurückgebliebenen Priester, sobald es die Ordnung des Festtages erlaubte, vom Fleische des als Sündopfer für das Volk geschlachteten Bockes, der jedoch nicht mit demjenigen dort verwechselt werden durfte, welcher neben dem Sendbock in der Früh geweiht worden war. (Vgl. Num. 29, 11.)

Das will wohl der Barnabasbrief andeuten, wenn er, um einen Typus des eucharistischen Mahles zu gewinnen, sagt, die Priester hätten das Gesetz gehabt: *Καὶ φαγέτωσαν ἐκ τοῦ τράγου τοῦ προσφερομένου τῇ νηστείᾳ ὑπὲρ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν ... καὶ φαγέτωσαν οἱ ἱερεῖς μόνοι πάντες τὸ ἔντερον ἄπλυτον μετὰ ὄξους.* Nach der alten Uebersetzung: Et manducent de hirco quem oblaturi sunt ad jejunium pro omnibus peccatis ... et manducent sacerdotes soli ... intestinum non lotum cum aceto. Man hat darin einen Verstoss gegen den Ritus des Tempels gefunden, aber übersehen, was die Mischnah sagt (Menachoth C. XI. §. 7): „Fällt das Versöhnungsfest auf einen Sabbath, so werden die Opferbrote Abends vertheilt unter die Priester; fällt er auf einen Freitag, so isst man den Ziegenbock des Versöhnungstages noch denselben Abend. Die babylonischen (Priester) assen denselben wie er war, roh, weil sie keinen Ekel hatten.“ [e])

Dass der Hohe Priester, wenn er nach der anstrengenden Function glücklich nach Hause gekommen war, seinen Freunden ein Mahl bereitete, sagt die Mischnah ausdrücklich.[f])

535. Der Versöhnungstag war übrigens ein strenger Fasttag und zwar der einzige, welchen Moses angeordnet hatte. Das Gesetz schrieb vor, dass jeder Israelit an diesem Tage

---

e) הבבליים אוכלים אותו כשהוא חי מפני שדעתן יפה.

f) יום טוב היו (l. היה) עושה לאוהביו.

seine Seele kasteien sollte (עִנָּה).[g]) Ein solches Fasten bestand nicht darin, dass man etwa nur einmal sich satt ass, oder erst Nachmittags eine Mahlzeit nahm, sondern in gänzlicher Enthaltung von Speise und Trank während des ganzen Tages. Man musste auch auf jede Art entbehrlicher Annehmlichkeit verzichten, durfte sich nicht salben, nicht baden.[390])

Während die Opferceremonien, die hier umständlich erörtert wurden, nur die freiwilligen Tempelbesucher berührten, musste der Buss- und Fasttag überall von allen Israeliten gehalten werden.

X. Das Laubhüttenfest.

536. Wie das Osterfest zum Theil als Frühlingsfeier betrachtet werden kann, so das Laubhüttenfest als Herbst- oder Erntefest. Die Wein- und Obsternte[391]) konnte um die Zeit dieses Festes, welches am 15. Tischri beginnt, als beendet betrachtet werden. Daher wird es „Fest der Einsammlung" (הָאָסִיף, Exod. 23, 16. 34, 22.) genannt. Damit hängt theilweise auch der freudige Charakter des Festes zusammen. Dieser stellte sich äusserlich anschaulich in jenen Laubhütten dar, wovon der herrschende Name stammt (חַג הַסֻּכּוֹת), *Σκηνοπηγία*.

Die Vorschrift über diese Laubzelte lautet (Levit. 23, 42.): „In Hütten sollet ihr euch aufhalten sieben Tage lang." Woraus diese Zelte gemacht werden sollten, deutet die Vorschrift

---

g) עִנָּה נֶפֶשׁ. Levit. 16, 31. 23, 27. 32. Num. 29, 7.

390) Mischnah, Joma VIII. 1. sagt kurz: יום הכפורים אסור באכילה ובשתיה וברחיצה ובסיכה ובנעילת הסנדל ובתשמיש המטה.

391) Mit der Kornernte kann dieses Fest nicht zusammenhängen. Die Gerstenernte beginnt am zweiten Ostertage, und wenn man auch mit Midrasch Ruth (ed. Venet. f. 34. col. 4. Parascha IV. med.) annimmt, dass die Weizenernte drei Monate später enden soll, so kommen wir erst auf den 16. Tammuz.

an: „Ihr sollet euch am ersten Tage nehmen die Frucht des Prachtbaumes (עֵץ הָדָר), Zweige von Palmen, Aeste von dem dichtbelaubten Baume (עֵץ עָבֹת) und Weiden des Bachthales und sie setzen vor das Angesicht des Herrn sieben Tage.“ (Das. Vers 40.) Man sieht, dass hier zwei Pflanzengattungen undeutlich ausgedrückt sind; die Tradition hat „den Prachtbaum“ (עֵץ הָדָר) für eine Art Citrone genommen. Der Name, welcher für Citrone in die hebräische Sprache übergegangen ist, Ethrôg (אֶתְרוֹג, תְּרוֹג), stammt zunächst aus dem persischen Torong′. Wenn dieses Wort, wie Vullers vermuthet, vom Sanskritnamen für Orange, Suranga, herkommt, so wäre עֵץ הָדָר eine passende semitische Bezeichnung, denn Su-ranga heisst: „Von schöner Farbe“.[392]) Für den „dichtbelaubten“ (Aboth) Baum setzt Onkelos die Myrte (הֲדַס). Damit scheint allerdings im Widerspruche zu stehen, dass Nehemias (VIII, 15.) berichtet, die heimgekehrten Exulanten hätten zur Feier des Laubhüttenfestes ausser den Zweigen der Myrte (עֲלֵי הֲדַס) auch Zweige vom Baume Aboth geholt. Allein an eben dieser Stelle ist ja offenbar neben Oelbaum (זַיִת) die Erklärung (עֵץ שֶׁמֶן) „Baum des Oeles“ gesetzt. So wird auch עֵץ עָבֹת (LXX. *φύλλα ξύλου δασέος*) die Erklärung zu הֲדַס sein. Man sieht übrigens, dass in jenem Falle, den Nehemias anführt, von der mosaischen Regel schon in sofern abgegangen wurde, als man statt der Bachweide Oelzweige benützte.

Bachweiden in hinlänglicher Menge für Jerusalem aufzutreiben möchte Jedem, der die Lage kennt, als unmöglich erscheinen. Durch die Mischnah (Succah C. IV. §. 5) werden wir belehrt: „Mit den Bachweiden wurde es also gehalten:

---

392) Schon Onkelos giebt עֵץ הָדָר mit אֶתְרוֹג. Die deutschen Juden lassen eine bestimmte Art von Citronen, die mir der sel. Prof. Zuccarini unter Verweisung auf Ferraris Hesperides als Citrus limon scabiosa bestimmte, aus den südlichen Ländern kommen.

Unterhalb[a]) Jerusalem war ein Ort, Namens Moza (מוֹצָא), dahin ging man und sammelte Bachweiden."[b])

537. Aus den Zweigen der genannten Bäume und Sträuche baute man nicht bloss Hütten, sondern man band auch eine Art von Maien oder Sträussen, die bei der Festfeier eine bedeutende Rolle spielten. Man nannte diese Sträusse Lulab, was eigentlich „Palmzweig" (im Aramäischen für Lublab, לוּלָב aus לַבְלָב, von לִבְלֵב, sprossen, wachsen) bedeutet. Jeder Israelit trug einen solchen Lulab aus einem Palmzweig, Myrtenzweigen und Weiden (wofür auch Oelzweige galten) in der einen und den Ethrôg, den grossen Citronenapfel, in der andern Hand, wenn er im Tempel erschien.[393]) Dieser Strauss musste mit Weiden oder Palmenfasern zusammengebunden sein, doch brachten die Reichen darüber goldene Schnüre u. dgl. an. (Mischnah, Succah III. §. 8.)

Ueber die Grösse der Hütten, den Ort, wo sie errichtet, die Art, wie sie erbaut und verziert werden sollten und durften, bildete sich natürlich eine reiche rituelle Casuistik, wie bereits aus der Mischnah zu ersehen ist.[394])

Ebenso veranlasste die Frage über das Tragen des Lulab am Sabbath, welcher in die Oktave des Laubhüttenfestes fallen konnte, genaue Bestimmungen.

---

a) Wenn die Bezeichnung „unterhalb" למטה nach Art des Mare inferum (toskanisches) und superius (adriatisches) gedeutet werden darf, so liegt der besprochene Ort westlich von Jerusalem.

b) Der Umstand, dass die Gemara diesen Ort Colonia nennt, möchte ihn in dem eine Stunde westlich von Jerusalem gelegenen Kaluneh finden lassen. H. Sepp will in המוצא (vgl. Jos. 18, 26. mit 1 Chron. 8, 36. 37. 9, 42.) Emmaus erkennen.

393) Nach der Mischnah (Succah C. III. §. 4) forderte R. Ismael drei Myrtenzweige und zwei Bachweiden nebst Einem Palmzweig zum Lulab. R. Akiba erklärt, es genüge auch Ein Myrtenzweig und Eine Weide.

394) Dass die Hütten zunächst zur Erinnerung an das Zeltleben in der Wüste, am Sinai und sofort, gebaut wurden, sagt das mosaische Gesetz ausdrücklich. Levit. 23, 43.

538. Das Fest dehnte sich nämlich über eine Woche aus; der erste und letzte Tag war ein Festsabbath. „Am 15. des 7. Monats, da ihr einsammelt den Ertrag des Landes, sollet ihr festlich begehen das Fest des Ewigen sieben Tage. Am ersten Tage ist Sabbath und am achten Tage ist Sabbath.“ (Levit. 23, 39.) Dazu kam eine bereits vom mosaischen Gesetz befohlene Schlussfeier (עֲצֶרֶת, Levit. 23, 36.), woran überdiess die spätere Zeit noch ein eigenes Fest reihte, welches man Freude des Gesetzes nannte (שמחת תורה), und damit nicht zufrieden, fügte man noch ein Nachfest hinzu, das man mit Bezugnahme auf Psalm 118 Vers 27 אִסְרוּ חַג „Bindet das Fest“ nannte.[395])

So erstreckt sich die Feier des Festes vom 15. (oder, wenn der Vorabend mit gezählt wird, vom 14.) Tischri bis zum 24.

	14.	Tischri	ערב הסוכות, Vorabend.
I.	15.	„	Erster Feiertag. Levit. 23, 35.
II.	16.	„	ב׳ דסוכות.
III.	17.	„	חול מועד, gewöhnlicher Oktavtag, wenn nicht der Wochensabbath hieher fällt.
IV.	18.	„	
V.	19.	„	
VI.	20.	„	
VII.	21.	„	הושענא רבא, das grosse Hosianna.
VIII.	22.	„	שמיני עצרת, Oktave. Levit. 23, 36.
	23.	„	שמחת תורה.
	24.	„	אסרו חג.

Dabei ist zu berücksichtigen, dass ein Wochensabbath in die Oktave oder an den Anfang und Schluss fallen kann.[396])

---

395) Die Bezeichnung אִסְרוּ חַג für den Nachfeiertag ist nicht auf das Laubhüttenfest beschränkt, auch bei andern Festen kommt sie vor.

396) Im Herbst des Jahres 1864 fiel der Vorabend des Laubhütten-

Fiel der Sabbath in die Festwoche, so trug man den Lulab nur sechs Tage; war aber der erste Festfeiertag zugleich Wochensabbath, so brach man den Sabbath (IV. 1.). Der 21. Tischri war also der letzte Tag, an welchem der Lulab getragen wurde — wenn dieser kein Sabbath war —, auch bewohnte man an diesem Tage zum letzten Male die Laubhütten.

Man wird daher annehmen dürfen, dass dieser Tag, welcher den Schluss der Festoktave bildete, vorzüglich feierlich begangen wurde. Wenn daher der Evangelist Johannes (VII. 37.) von „einem letzten Tage des Festes" spricht, welcher (ganz vorzüglich) gross war, so wird man an den Tag des grossen Hosianna denken müssen.[397]) Allerdings würde man sich zunächst an den 22. Tischri halten dürfen, wenn man nur den Ausdruck „der letzte Tag" berücksichtigte. An Feierlichkeit stand jedoch der achte Tag (die עצרת) dem siebenten (dem grossen Hosianna) weit nach, denn es gab am achten keine Laubhütten, keinen Lulab mehr, auch fand nur ein kleines Festopfer statt.[a])

---

festes auf einen Freitag (14. Oktober). Der erste Festfeiertag war zugleich Sabbath (15. Oktober). Das Hosianna Rabba (21. Tischri und 21. Oktober) fiel auf einen Freitag, die Oktave עצרת traf mit dem Sabbath zusammen. — Im Jahre 1819 (seit der Schöpfung 5479) fiel der 15. Tischri auf einen Donnerstag, auf den zweiten Festfeiertag folgte am 17. Tischri der Wochensabbath.

397) Reland, S. 421: „Quovis die cum Lulaf semel altare circumibant, at extra Hierosolymas uno tantum die לולב gestabant (Rosch ha schana IV. 3.) clamantes הושענא (Ὡσαννά, Matth. XXI. 8. Joh. XII. 13.) at septimo die septies in memoriam obsidionis Jerichuntinae, in Gem. Hier. Succa 54, 3. Unde dies הושענא רבא dicitur, et magnus dies, Joh. VII, 37."

a) Vgl. Lightfoot zu Joh. VII. 37. Lightfoot nimmt indessen an, dass der bei Johannes (l. c.) genannte „letzte" Tag der achte des Festes, d. h. der 22. Tischri, war. Er schliesst seine Erörterung mit den Worten: Hoc die (am achten des Festes, am 22. des Monats) non adhibuerunt סוכה tentoriola, nec לולב Ramos palmarum, nec אתרוג mala

539. Hinsichtlich der Begehung des Laubhüttenfestes ist streng zu scheiden, was auf der ursprünglichen mosaischen Anordnung beruht und was später durch die Ausbildung der Observanz und den Anschluss neuer Festbeziehungen hinzukam.

Das mosaische Gesetz schreibt nur zwei Dinge vor: Die Darbringung von bestimmten Festopfern und das Wohnen in Laubzelten. Die Opfer waren mannigfaltig und sehr bedeutend, am ersten Tage wurden allein dreizehn Farren geopfert (Num. 29, 12.). Man hat berechnet, dass zu den verschiedenen Opfern dieser Festtage 446 Priester nöthig waren[b]); wenn man eine verhältnissmässige Zahl von Leviten hinzunimmt, so kann man schon hiedurch auf den Pomp des Festes schliessen. Zu einer ungewöhnlichen Höhe wurde dieser bei Gelegenheit der salomonischen Tempelweihe getrieben, welche gerade auf dieses Fest verlegt wurde. (S. [3] I Kön. 8, 2. u. 8, 65 f.) Es scheint, dass die Tempelweihe bleibend mit diesem Feste verbunden blieb. Wenigstens ist die Haftarah für den achten Tag bei den Juden bleibend aus jenem Abschnitte (I Kön. VIII) genommen, welcher die Tempelweihe erzählt.

540. Bei der Wiederherstellung des Cultus nach dem Exile fand am Laubhüttenfeste eine feierliche Vorlesung der Thorah statt (Nehem. VIII. 18.) zur Erfüllung der Vorschrift im Deuteronomium (31, 10 ff.). Es ist nicht unwahrscheinlich, dass sich daran der Gebrauch der spätern Juden anschloss, unter verschiedenen Ceremonien am 23. Tischri die Lesung der Thorah mit dem Segen Mosis zu beschliessen und sogleich den Anfang der Genesis vom nächsten Sabbath zu anticipiren, eine Ceremonie, welche den Namen „Freude der Thorah" (שמחת תורה) erhielt.[c])

---

citrina; sed adhibuerunt ניסוך המים Libationem aquae, hoc die sicut reliquis.

b) Vgl. Mischnah, Succah C. V. §. 6.

c) Vgl. über den Ritus Orach chajim Nr. 669.

Sicher hat in der nachexilischen Zeit eine Feierlichkeit stattgefunden, welche für viele Israeliten wie die Hauptsache beim Feste betrachtet wurde und im Wesentlichen in einer Wasserlibation und in einer nächtlichen Beleuchtung des Tempels mit Musik, Prozessionen und eigenthümlichen Tänzen bestand.

541. Man begründete diesen Gebrauch durch die Stelle bei Isaias (XII. 3 ff.): „Ihr werdet Wasser schöpfen mit Freuden aus den Quellen des Heiles" (Vulgata: des Heilands). Man nannte in Folge davon die ganze Feierlichkeit, oder den Ort, an welchem sie sich am glänzendsten entfaltete: „Haus des Schöpfers" (בית שואבה), und sagte: „Wer die Freude des Hauses des Schöpfers nicht sah, hat überhaupt keine Freude gesehen." (Mischnah V. 1.)

Die Wasserlibation fand so statt: „Man füllte einen goldenen Becher, welcher drei Log hielt, mit Wasser aus dem Brunnen Schiloah. Kam man damit zum Wasserthor, so wurde auf Posaunen geblasen"; der Priester, welcher die Libation (mit der gewöhnlichen von Wein) vollbrachte, hatte sehr genau auf die liturgischen Regeln Acht zu geben. „Als einst (ein sadducäischer Priester gegen den Ritus) das Wasser auf seine Füsse schüttete, wurde er vom ganzen Volke mit den Citronen gesteinigt."[398]) Es fand dabei ein Umgang um den Altar statt, bei welchem Trompetenklang und das Hosianna am Ende des Hallel (Ps. 118) vernommen ward. (Mischnah, Succah IV. §. 5.) Ueberhaupt wurde das Hallel während dieser Tage öfters recitirt. (Das. §. 8.)

541. Am höchsten steigerte sich die Festfreude[a]), wenn

---

398) Mischnah, Succah IV. §. 9. Das stimmt mit der Nachricht des Josephus über Alexander Jannäus überein. Antiq. l. XIII. c. XIII. §. 5. Tauchn. III. p. 209. *Ἐπανέστη γὰρ ἐπ' αὐτὸν τὸ ἔθνος τῆς ἑορτῆς ἀγομένης καὶ ἑστῶτος αὐτοῦ ἐπὶ τοῦ βωμοῦ καὶ θύειν μέλλοντος, κιτρίοις αὐτὸν ἔβαλλον.*

a) Das Laubhüttenfest war, abgesehen von diesen Gebräuchen der

Abends der Frauenvorhof beleuchtet war und die Tempelmusik spielte. Die Beleuchtung wird als so stark geschildert, dass kein Hof in Jerusalem war, wohin nicht das Licht derselben fiel.[b]) Da überliess sich Alles der Freude, es war für Greise nicht unanständig, brennende Fackeln zu schwingen und mit ihnen beim Takte der Musik zu tanzen. Was uns als eine vorübergehende Aeusserung der Fröhlichkeit die Schrift von David erzählt (2 Sam. 6, 16.), wurde bei dieser Gelegenheit zu einem allgemein anerkannten Gebrauche. Man durfte nicht mehr besorgen, dass eine solche Art der aufgeregten Fröhlichkeit heidnische Sitten[399]) in den Tempel einführe, denn bei Gelegenheit dieser Tänze, die natürlich nur von Männern aufgeführt wurden, sang man Lieder zur Ehre Gottes. Es fand bei dieser Gelegenheit eine feierliche Protestation gegen das Heidenthum statt. Gegen Morgen traten aus einer Gruppe von levitischen Tempelmusikern zwei Priester mit Posaunen hervor, die sie zur Zeit des Hahnenschrei's bliesen, während sie vom sogenannten Nikanorthor bis zur östlichen (korinthischen?) Pforte vorwärts gingen. Wenn sie dort angekommen waren, wendeten sie sich gegen Abend (d. h. gegen den Tempel) hin und riefen: „Unsere Väter, die an dieser Stätte waren, haben ihren Rücken dem Tempel, ihr Angesicht aber gegen Osten gewendet, indem sie morgenwärts die Sonne anbeteten. Wir aber richten unsere Augen auf Jehova.“ Nach R. Juda

---

letztern Zeit, das freudigste; Ewald wird nicht mit Unrecht die Stelle Isai. 30, 29. auf dieses Fest beziehen (Altth. S. 405).

b) Mischnah l. c. V. §. 3. Ebenda wird auch mitgetheilt, dass die Dochten für die Flammen aus den Beinkleidern und (alten) Gürteln der Priester bereitet wurden.

399) Exod. 32, 19. Bei den Aegyptiern gehörte der Tanz zu den Begräbnissfeierlichkeiten und wurde als eine Art von Opfer betrachtet. Rosellini, Mon. civ. III. 90 ff. Bei den Indiern kommt der Tanz wenigstens theilweise beim Gottesdienste vor. Ziegenbalg, Genealogie der malabar. Götter. 1867. S. 167.

wiederholten sie: „Wir aber gehören dem Ewigen (לְיָה) und unsere Augen sind auf den Ewigen gerichtet“ (וְלְיָה עֵינֵינוּ).[a])

Vielleicht haben die ägyptischen Therapeuten einen Theil ihres täglichen oder wöchentlichen Gottesdienstes, welcher in Tänzen unter Absingung von Hymnen bestand, dieser Feierlichkeit des Laubhüttenfestes entlehnt.[400])

541. Gerade diese Feier der Wasserlibation mit Tanz und Beleuchtung, welche durch ihre Pracht wie keine andere imponirte, aber auch durch ihre sinnliche Seite dem Missverständnisse und den Missbräuchen ausgesetzt war, wurde von Christus benützt, um durch sie die empfänglichen Seelen zu ächten Festgedanken zu veranlassen.

Während des Laubhüttenfestes, das seinem Tode voranging, wurde er im Tempel vermisst. Er hatte es vermieden, zum Anfang zu kommen, obwohl ihn die Verwandten drängten. (Joh. VII. 2 ff.) Mitten in der Festoktave erschien er. (Das. Vers 14.) Am „letzten Tage des Festes, welcher besonders ausgezeichnet war[a]), d. h. am Tage des grossen Hosianna[b]) oder am 21. Tischri, trat Jesus auf und rief mit lauter Stimme: „Wenn Jemand dürstet, komme er zu mir und trinke. Wer an mich glaubt, aus dessen Innern werden, wie die Schrift (Isai. 58, 11.) sagt, Quellen lebendigen Wassers fliessen.“ Er

---

a) Succah C. V. §. 4.

400) Philo, de vita comtemplativa, ed. Francof. p. 901 ff. Es ist bemerkenswerth, dass nach der Mischnah (Succah V. 4., vgl. Talmud Jerus. Succah f. 51. col. 4.) die Chasidim und die Therapeuten im Vorhofe bei diesem Feste tanzten. Es ist möglich, dass die אַנְשֵׁי מַעֲשֶׂה die Essener (von עָשָׂה) sind, die Männer der Handarbeit und der patriotischen That. Die Herleitung von السَّائِحُ „der Ascet“, „Einsiedler“, wäre indess noch einfacher, wenn man den arabischen Sprachgebrauch in jener Zeit voraussetzen dürfte.

a) Ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς. VII. 37.

b) S. oben §. 538.

hatte dabei die Gaben und Wirkungen des heiligen Geistes im Sinne, wie der Evangelist erklärend hinzufügt.

Nimmt man auf diese Vergeistigung des Laubhüttenfestes durch Christus Rücksicht, so erklärt es sich leicht, wie es kam, dass dem Laubhüttenfest kein christlicher Feiertag entspricht, während das Oster- und Pfingstfest vom Christenthum in erhöhter Fassung fortgeführt wurde. Dem Laubhüttenfeste entspricht allerdings kein einzelner Festtag, der gerade in den Herbst fiele; dagegen hat sich sein Sinn und Geist in all jenen Festtagen verkörpert, welche an die Früchte der Erlösung erinnern. Die Tage, an welchen die Kirche die Siege der Märtyrer und die Vollendung der Heiligen feiert, machen zusammen genommen das grosse Hüttenfest aus. Da hat das Symbol der Palmen und Myrten seine Erfüllung gefunden. Durch das Leben, Denken, Streben und Sterben der ächten, bewährten Freunde Jesu strömte jener unversiegbare Quell des ewigen Lebens, von welchem Christus sprach.

XI. Kleinere Feste. Die Fasttage.

541. Freudige und traurige Ereignisse veranlassten Fest- und Fasttage, die theilweise wieder erloschen, wenn die Bedeutung des Ereignisses in Vergessenheit kam.

So wird erzählt, dass der Sieg der Judith durch einen Festtag gefeiert wurde. (Judith C. XVI. Vers 31 nach der Vulgata.) Obwohl im spätern Kalender[c]) keine Spur von diesem Feste erscheint, so hat die Angabe hierüber doch ebenso wenig Unwahrscheinliches, wie das von Josephus erwähnte Fest des „Holztragens“ (*τῶν ξυλοφορίων ἑορτή*, Bell. Jud. l. II. c. XVII. §. 6).[d]) Dieses wird von den Einen auf den 21. Ab, von den

---

c) Vgl. Calmets Kalender unter dem 25. Caslev. Dictionnaire Historique, t. II. im Anhang S. 522 ff.

d) Vgl. Mischnah, Taanith. C. IV. §. 5. und Nehem. X. 34. XIII. 31. Megillath Taanith n. 11. אעי כהניא.

Andern auf den 22., oder 21. Elul gesetzt. (S. Calmet l. c.) Der Fasttag, welcher am 8. Tebet angesetzt wurde, um in Palästina (und Babylon?) die Uebersetzung des Pentateuchs in's Griechische zu beklagen, kann nicht lange gedauert haben.[401])

Das von Philo (de vita Mosis l. II. p. 660. ed. Francof. 1691) angeführte und beschriebene Freudenfest, welches die Juden Alexandriens am Meeresufer zum Andenken der Uebersetzung gefeiert haben sollen, scheint mit dem Laubhüttenfest eins gewesen zu sein.

542. Die späteren Canonisten unterscheiden ausserordentliche Fasttage der Gemeinde (תענית הצבור) und des Einzelnen (תענית היחיד).

Allgemeine Calamitäten waren die Veranlassung zur Anordnung allgemeiner Fasttage. Der Prophet Joël beschreibt uns lebhaft die Ankündigung eines solchen Busstages, I. 14.: „Weihet ein Fasten, ruft zur Versammlung, versammelt die Greise, alle Bewohner des Landes in's Haus eures Gottes, und rufet zu dem Herrn." II. 15 f.: „Stosset in die Posaune zu Sion ... versammelt das Volk ... der Bräutigam gehe aus seiner Kammer, die Braut aus ihrem Gemach." Die Mischnah giebt uns im Traktat Taanith (II. Seder, Moëd.) eine ausführliche Darstellung der Regeln und Gebräuche, die bei solchen Gelegenheiten beobachtet wurden.[a]) Die angesehensten Männer erschienen, das Haupt mit Asche bestreut (Taanith II. 1.), die Bäder wurden geschlossen (I. 6.), der Handel ruhte, man grüsste

---

401) Taanith, 50. b. Vgl. Tr. Sopherim C. I. halachah 7 u. 8. Vgl. Sota hieros. f. 21. c. 2. bei Buxtorf lex. talm. p. 104.

a) Etwas ganz anderes ist Megillath Taanith. Diese Schrift, welche theilweise aus dem zweiten Jahrhundert stammt (s. Zunz, Gottesd. V. S. 127 ff.), giebt an, an welchen Tagen nicht gefastet werden darf. Sie nennt mehrere jetzt vergessene Fasttage. Calmet hat sie für seinen Kalender benützt. S. Wolf, bibl. hebr. II. S. 1325. Steinschneider, Catal. nr. 3723 ff.

sich nicht mehr. (I. 7.) Je nachdem jedoch die Gefahr dringender oder ferner war, fanden Milderungen oder Steigerungen statt. (Das. 1. 4. u. 5.)

Die gewöhnlichste Veranlassung zur Anordnung eines öffentlichen Buss- und Bitttages war das Ausbleiben des periodischen Regens. Ist bis auf den 17. Marcheschwan kein Regen gefallen, so übernehmen bereits Einzelne die Pflicht, drei Fasttage — Mondtag, Donnerstag, wieder Mondtag — zu halten. (I. 4.) Hat es am 1. Caslev noch nicht geregnet, so beschliesst das Gericht, drei gemässigte (I. 5.), später drei strengere und endlich sieben, im Ganzen dreizehn Fasttage der Gemeinde aufzulegen. (I. 6.) Ausser der Sorge um den fruchtbaren Regen wurden Fasttage angeordnet wegen Erdbeben, Pest, Heuschrecken, Misswachs, Ueberschwemmungen, Kriegsnöthen und ähnlichen Calamitäten.[b])

543. Die Fasten der Einzelnen wurden aus Frömmigkeit oder zur Abwendung persönlicher und häuslicher Gefahren unternommen. Ein böser Traum (Maimonides, h. Taanioth c. I. §. 12) oder die Krankheit eines Angehörigen war ein beliebter Anlass. Es gab fromme Leute, welche an jedem Freitag des Jahres, oder allemal am Vorabend des neuen Jahres fasteten. (Talm. Jerus. Taanith f. 66 col. 1.) Von R. Zeurah wird gerühmt, dass er 300, nach andern 900 Fasttage gehalten habe. (Das.) Ganz vorzüglich scheinen als Fasttage der Einzelnen der zweite und fünfte Wochentag, Mondtag und Donnerstag, beliebt gewesen zu sein. Diese beiden Tage sind von der Synagoge des Mittelalters als Halbfeiertage anerkannt, es sind Tage der Gnade[c]), an ihnen wird vorzugsweise gefastet, wie aus den Bestimmungen der Mischnah (tract. Taanith) hervorgeht. Nach dem Talmud Babli (Taanith 12. a.) sind diese beiden Tage die gewöhnlichen Fasttage; wenn daher der

---

b) Vgl. Lightfoot zu Lukas XVIII. 12.

c) S. Bodenschatz, II. S. 85.

Pharisäer im Evangelium sich rühmt, dass er zweimal in der Woche faste (Lukas XVIII. 12., *νηστεύω δὶς τοῦ σαββάτου*), so bezeugt er eben, dass schon zur Zeit Christi eine solche Gewohnheit herrschte.

544. Regelmässige Fasttage für die ganze Nation bildeten sich zur Erinnerung an gewisse traurige Ereignisse. Vier davon kennt schon der Prophet Zacharias.

1) Am 17. des vierten Monats (Tammuz) zur Erinnerung an die Eroberung Jerusalems durch die Chaldäer. Zach. VIII. 19. Vgl. Jerem. 39, 2. Andere Trauerereignisse an diesem Tage bei Maimonides, Taanith C. V. §. 2.
2) Am 9. des fünften Monats (Ab), Verbrennung des Tempels. Zach. VII. 3. 5. VIII. 19. Vgl. Jerem. 52, 12.
3) Am 3. des siebenten Monats (Tischri), Ermordung des Gedalia. Zach. VII. 5. VIII. 19. Vgl. Jerem. 41, 1.
4) Am 10. des zehnten Monats (Tebet), Belagerung Jerusalems. Zach. VIII. 19. Vgl. 2 Kön. 23, 1 ff. Maimonides l. c.

Unter diesen Fasttagen ist derjenige am meisten ausgezeichnet, welcher die Verbrennung des Tempels durch die Chaldäer am 9. Ab (תִּשְׁעָה בְּאָב) feiert. Merkwürdiger Weise fiel die Zerstörung des zweiten Tempels wieder auf diesen Tag. (Josephus, bell. Jud. VI. C. IV. §. 8. ed. Tauchn. VI. S. 108; Maimonides l. c. §. 3.) Nach Maimonides wurde an demselben Tage unter Hadrian die Festung Bitter, das letzte Bollwerk des Judenthums, erobert. Daher kommt es, dass dieser Fasttag strenger als die übrigen drei vorgenannten und ganz so, wie der mosaische Busstag am 10. Tischri gehalten wurde.[402])

545. Einen weitern Fasttag merkt Maimonides (l. c.

---

402) Schulchan aruch, orach chajim nr. 552 ff. bringt die neuen Ritusbestimmungen.

§. 5) auf den 13. Adar, als dem Vorabende des Purim-Festes, an.[403])

Der Name פּוּרִים stammt aus dem Persischen, die neuere Form des Wortes ist behreh „Loos“, nicht pâreh „Theil“. Nach Esther III. 7. ist die Bedeutung: „Loos“ (גּוֹרָל).

Das Buch Esther erzählt die Veranlassung dieses Festes. Weil der am persischen Hofe des Ahasverus (Xerxes)[404]) lebende Mardochäus als Erziehungsvater der Esther darin die Hauptrolle spielt, wurde das Fest von den griechischen Juden *Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα* (2 Makk. 15.) genannt. Das spätere Judenthum legte auf dieses Freudenfest einen hohen Werth. Die Freude über die Emancipation, welche in Hamans und seiner Anhänger Sturz vorgebildet zu sein schien, artete fast zu einem Carneval aus. Die Hauptfeier dieses Tages bestand in der Lesung der Esther-Rolle (daher heisst der Traktat der Mischnah, welcher von diesem Feste handelt, schlechtweg: Megillah, die Rolle). Die häusliche Feier wurde durch ein reichliches Mahl begangen.

Da dieses Fest eines der jüngsten war und zu jenen gehörte, welche nicht in's Christenthum übergingen, konnte es mit Fug und Recht von den Evangelisten mit Auszeichnung das Fest der Juden genannt werden. (Joh. V. 1. *ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.*) Jedenfalls sehen wir aus den Büchern der Makkabäer, dass die Feier des „mardochäischen Tages“ im zweiten Jahrhundert vor Chr. beobachtet wurde. (2 Makk. 15, 36.) Der Wunsch des Mardochäus, dass das Fest von allen Juden des

---

403) Verschiedene kleinere Fasttage in Schulchan aruch, orach chajim nr. 580 und im Kalender von Calmet.

404) Isaak Reggio vertheidigt in dem hebräisch geschriebenen Prolegomenon in librum Esther (Wien 1841, S. 23 ff.) die Ansicht, dass der Ahasverus des B. Esther identisch mit Darius Hystaspis sei. Der Name (persisch Khsayârsa, s. Spiegel, die altpersischen Keilinschriften, 1862. S. 194) und Charakter des Ahasverus unsers Buches stimmt besser zu Xerxes.

persischen Reiches gefeiert werde (Esther 9, 30.), ging in Erfüllung. Die Feier verbreitete sich noch weiter, so dass der Verfasser des Buches Esther sagte: „Die Tage dieser Purim werden nicht vergehen aus der Mitte der Juden und das Andenken derselben wird aus ihrer Nachkommenschaft nicht schwinden.“ (Esther 9, 28.) Im Anschlusse hieran sagt Maimonides (hilcoth Megillah C. II. §. 18): „Alle Bücher der Propheten und die Hagiographa werden in den Tagen des Messias cessiren mit Ausnahme der Rolle Esther; diese aber wird fortbestehen wie der Pentateuch und die Satzungen der mündlichen Ueberlieferung, welche in Ewigkeit nicht aufhören werden. Ferners wird zwar das Andenken an die übrigen Bedrängnisse aufhören ... aber die Purimtage werden nicht aufhören.“

Es ist demnach klar, dass der Evangelist Johannes (V. 1.) das Purimfest als „das Fest der Juden“ mit Vorzug bezeichnen konnte.[405])

Man wird für die Erklärung der Stelle Joh. V. 1. von folgenden sichern Daten ausgehen müssen. Der Evangelist, der von Nichtjuden verstanden werden will, bezeichnet Ostern (*τὸ πάσχα ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων* 6, 4.) und das Laubhüttenfest (*ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ἡ σκηνοπηγία* 7, 2.) in gleicher Weise als das Fest der Juden. Man wird hier den Artikel auflösen müssen durch: „Pascha, Laubhüttenfest, welches ein Fest der Juden war.“ Da hier (V. 1.) das Fest nicht genannt ist, werden wir ein weniger Bedeutendes erwarten müssen, mit dessen Nennung der Evangelist die Leser nicht behelligen wollte. Da unmittelbar auf Capitel V ein Osterfest folgt, ist es fast unthunlich, in V. 1. wieder ein Pascha anzunehmen. Wir können daher H. Grimm (Einheit der vier Evangelien,

---

405) Obwohl übrigens in sehr alten Handschriften der Artikel, *ἡ ἑορτή*, steht und auch die koptische Uebersetzung den Artikel hat (p-schai das Fest), so ist hierauf sicher kein grosses Gewicht zu legen.

S. 37—87), welcher unter ἡ ἑορτή (Joh. V. 1.) ein Osterfest versteht, nicht beistimmen, ohne jedoch mit Bestimmtheit in dieser ἑορτή gerade das Purimfest annehmen zu wollen. Wir beschränken uns vom archäologischen Standpunkte aus darauf, zu erklären, wie das Purimfest in jener ἑορτή erkannt werden könne. Ist jedoch durch den Zusammenhang das Osterfest ausgeschlossen, so wird kaum ein anderes Fest übrig bleiben. In Capitel IV. 35. waren noch vier Monate bis zur Ernte. Beginnt die Ernte ungefähr mit dem 16. Nisan, so war damals, als Christus in Samaria war (Joh. IV. 35.), etwa der 16. Kislev; nun wäre es an sich möglich, dass Christus über Galiläa zum Encänienfeste, welches auf den 25. Kislev fiel, nach Jerusalem zurückgekehrt wäre, in welchem Falle die ἑορτή das Tempelweihfest wäre. Der Wiederbesuch Jerusalems wäre aber in so kurzer Zeit sehr auffallend. Möglich, dass der Evangelist unter ἑορτή jenen Festtag verstünde, welchen Calmet's Kalender nach Megillath Taanith c. 11. nr. 26 auf den 22. Schebat, also drei Wochen früher als das Purimfest, setzt. Er erinnerte an eine Tempelreinigung zur Zeit des Hohen Priesters Simon des Gerechten. Dérenbourg[a]) verlegt ohne hinreichenden Grund das Ereigniss, woran dieser Festtag erinnerte, in die Zeit des Kaisers Caligula.

XII. Das Sabbath- und Jubeljahr.

546. Das Sabbath- und Jubeljahr sind festliche Zeiten, welche vermöge ihrer Rückwirkung auf den Ackerbau einerseits und auf den Besitzstand und die persönliche Freiheit andererseits theils zu den bürgerlichen, theils zu den politischen Alterthümern gehören. Doch schliessen sich beide Arten von Ruhejahren an den Sabbath an und wurden durch das Ansehen der religiösen Gesetzgebung aufrecht erhalten, darum mag hier von ihnen die Rede sein.

---

a) Essai sur l'Histoire etc. 1867. p. 207.

Das je siebente Jahr sollte ein Jahr der Rast sein, daher שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן „der grosse Sabbath“ genannt. (Levit. 25, 4.)[406]) Da soll das Ackerfeld nicht besäet und der Weinberg nicht beschnitten werden. (Levit. 25, 4.) Was von selbst wächst, ist Gemeingut, es gehört nicht bloss dem Eigenthümer des Feldes, sondern auch den Sklaven, den Taglöhnern, Beisassen, Fremdlingen und dem zahmen wie wilden Vieh. (Das. Vers 5 ff.)[a])

Man mag darin zunächst eine staatswirthschaftliche Maassregel sehen, indem der zu schnellen Wiederholung der Brachjahre[b]) ebenso, wie einer allzulangen Verschiebung der Brache durch das Gesetz vorgebeugt wurde.

Wenn man bedenkt, dass nach einer von Schubert gemachten Bemerkung, in Palästina an einigen verlassenen Orten von frühern Saatfeldern von selbst sich ein Nachwuchs des Kornes bildet, so wird man diese Anordnung nicht so bedenklich finden, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte.

547. Nach einer im Deuteronomium (XV, 1 ff.)[c]) nachgetragenen Verfügung durfte in diesem Jahre von einem Israeliten kein Guthaben eingetrieben und durften die Zinsen nicht streng gefordert werden. Daher heisst dieses Jahr auch das Jahr des Nachlasses (שְׁמִטָּה).

---

406) Ewald (Altth. S. 396) findet in שַׁבָּתוֹן die Bedeutung „eines dem Sabbath ähnlichen Tages“, wie die Festsabbathe der Oster- und Laubhütten-Zeit.

a) Nach der Tosafta zu Schebiith (bei Ugol. XX. p. 223) waren an den Grenzorten Wächter aufgestellt, um die Nichtisraeliten vom Genusse der Früchte des Sabbathjahres abzuhalten.

b) Bei den alten Griechen folgten die Brachen schnell aufeinander. S. Reynier, die Landwirthschaft der alten Völker von Damance. Heidelberg 1833. S. 179.

c) Nach dem Wortlaute muss man die Stelle so verstehen, dass keine Schuld eingefordert werden soll. Dass auch das Kapital ganz zurückgelassen werden soll, wie Bonfrère annimmt, ist nicht ausgesprochen. (S. Bonfrère zu Exod. 23.) Der Ausdruck „drängen“ (נגש) kann sich ebenso gut auf die Forderung der Zinsen, wie auf die Zurückforderung des Kapitals beziehen.

Dass in diesem siebenten Jahre auch den hebräischen Knechten die Freiheit hätte gegeben werden müssen, hat unter Andern Calmet (Dict. bibl. s. v. année sabbathique) angenommen. Allerdings spricht Moses (Deuter. XV. 12.) unmittelbar nach den Aufträgen über die Haltung des Erlassjahres auch von der Freilassung hebräischer Sklaven im siebenten Jahre, allein dieses siebente Jahr ist vom Anfang der Sklaverei an zu rechnen. (Vgl. Exod. 21, 2. und Jerem. 34, 14. Josephus, Ant. XVI. I. 1.)

548. Obwohl die im Deuteronomium ausgesprochene Bestimmung über das Schuldenwesen als ein Nachtrag zu betrachten ist, so lässt sich darin doch nichts Nachmosaisches mit Grund erkennen. Würde das mosaische Gesetz keine Maassregel zur Beschränkung des Wuchers enthalten, so könnte man mit Recht über eine höchst auffallende Lücke klagen. Das indische Gesetzbuch enthält genaue Vorschriften über Schuldsachen. (Manu VIII. 140 ff. Yag'navalga II. 37 ff.) Was kann uns berechtigen, Bestimmungen über dieselben Rechtsverhältnisse als unmosaisch zu betrachten? Gab es einerseits einen Erwerb durch Zinsen (Exod. 22, 25., Levit. 25. 35 ff., Deuter. 23, 19 ff.) und andererseits ein Gesetz über ein Sabbathbrachjahr, so musste ein Brachliegen des Kapitals in jenen Jahren geboten werden. Das ausgeliehene Kapital arbeitet und zehrt, es arbeitet für den Gläubiger und zehrt am Vermögen des Schuldners. Jener Landwirth, welcher genöthigt war, Geld zu borgen, würde durch das Gesetz des Sabbathjahres gar zu sehr gedrückt gewesen sein, wenn er seinem reichern Nachbar das Kapital zurückzugeben, oder die Zinsen zu bezahlen gehabt hätte, ohne eine Ernte zu machen. Darum musste das Sabbathbrachjahr auch ein Jahr der Zinsenerlassung (שְׁנַת שְׁמִטָּה) werden. Das Gesetz über das Brachjahr drängte zu dem über Zinsenerlass. Das Deuteronomium setzt offenbar die Verfügung über die Brache im siebenten Jahre als bekannt und zugleich als neu voraus, wenn es die ängstlichen

Gemüther beruhigt und zur Fortsetzung der Wohlthätigkeit auffordert: „Hüte dich, dass in deinem Herzen nicht eine arge Sache auftauche (דבר בליעל) und du etwa denkest: Nun nahet das siebente Jahr, das Jahr der „Nachlassung", und es verdüstert sich dein Auge über deinen armen Bruder und du giebst ihm nicht (ein Almosen)." [407])

Ueber die praktische Durchführung des Gesetzes vom Sabbathjahre, soweit es den Ackerbau und die Gartenkultur betrifft, giebt jener Abschnitt der Mischnah sehr interessante Aufschlüsse, welcher im ersten Theile nach Kilajim und vor Trumôth vorkommt. Er hiess Schebiith, d. h. „das siebente" (Jahr). Es giebt dazu nicht nur eine jerusalemische und babylonische Gemara, sondern auch eine Tosafta, welche Ugolino mit einer lateinischen Uebersetzung herausgab.[a])

549. Nach siebenmal sieben Sabbathjahren kam das Jubel-Jahr. Nicht das siebente Sabbathjahr, sondern das darauf folgende fünfzigste war das Jubeljahr. Schon Calmet widerlegt die Meinung, als wenn das Jubeljahr mit dem siebenten Sabbathjahr identisch gewesen sei, durch die Hinweisung auf Levit. 25, 8. Sanctificabis quinquagesimum, ipse est annus Jubilaeus.

Allerdings mochte man Anstand nehmen, das Jubeljahr auf ein Sabbathjahr folgen zu lassen, da es wie jenes offenbar ein Brachjahr sein musste. Diess geht hervor aus Levit. 25, 11. Non seretis neque metetis sponte in agro nascentia, et primitias vindemiae non colligetis. Zwei Brachjahre hintereinander forderten gewiss eine sparsame Vorsicht in den vorangehenden Jahren nach dem sechsten Sabbathjahr, wenn nicht grosse Störungen entstehen sollten; allein die fruchtbaren Ebenen Palästi-

---

407). Wir können daher Ewald (Alterth. S. 413) nicht beistimmen, wenn er sagt, der Deuteronomiker erwähne diese — die Ruhe des Ackers betreffende — Bestimmung gar nicht und habe an ihre Stelle den Erlass der Schulden (vielmehr der Zinsen) gesetzt.

a) Thes. XX. p. 205 ff. Diese Tosafta und die verwandten werden dem R. Chija oder Oschaja zugeschrieben. S. Zunz, Gottesd. Vorträge. S. 50 ff. Steinschneider, Catal. I. 647.

na's, für welche diese Seite des Jubeljahrgesetzes allein eine Bedeutung hatte, konnten hiedurch nicht in Verlegenheit kommen.

550. Ein Stillstand des Landbaues war zum Theil nöthig, um ein zweites Gesetz dieses Jahres in Ausübung zu bringen, wonach alle verkauften Aecker den ursprünglichen Besitzern wiedergegeben werden sollten.[b]) Vermöge dieses Gesetzes konnte kein Israelit ein Feld auf immer veräussern; eigentlich konnte er nur die Nutzniessung auf eine gewisse Zeit, oder den Ertrag der Früchte (nach Vers 16) verkaufen. Gott der Herr musste fort und fort als der wahre Eigenthümer angesehen werden. Terra quoque non vendetur in perpetuum, quia mea est, et vos advenae et coloni mei estis. Levit. 25, 22.

Es lag darin nicht nur ein Schutzmittel gegen die Verarmung vieler, und übermässige Bereicherung einzelner Familien[c]), sondern auch eine stete Veranlassung, Gott selbst als den Oberherrn des Landes zu bekennen.

551. Vermöge seines höchsten Eigenthumsrechts gebot Gott ferners für dieses Jahr gänzliche Nachlassung der Schulden. Dieses Moment mag aus der Ermahnung Levit. 25, 25 ff. gefolgert worden sein. Deutlich ist die Nachlassung der Schulden in der Schrift nicht befohlen. Dass es aber Praxis war, (dem zahlungsunfähigen Schuldner) die Schuld zu erlassen, bezeugt Josephus Antiq. III. c. XII. §. 3.[d])

552. Hebräische Sklaven wurden in diesem Jahre unbedingt frei. Darum heisst dieses Jahr: „Befreiung“ (דְּרוֹר). Levit. 25, 10.[e]) Mit Bezugnahme hierauf konnte Fl. Josephus (l. c.) wohl sagen, Jobelos bedeute „Freiheit“; denn Derôr hat diese Bedeutung.

---

b) Levit. 25, 16. Tempus enim frugum vendet tibi.

c) Der Uebelstand der Latifundia sollte verhütet werden. Die Bedeutung dieses Gesetzes für eine vernünftige Volkswirthschaft gehört in die politischen Alterthümer.

d) Vgl. Maimonides, hilc. schemittah vejobel. C. IX. s. 129. ed. Ber.

e) Vocabis remissionem ... revertetur homo ad possessionem suam et unusquisque rediet ad familiam pristinam. Vgl. Jerem. 34, 15.

553. Ueber den Sinn jenes Wortes, wovon das merkwürdige Institut den Namen Jobel-Jahr hat, gehen die Ansichten stark auseinander. Da der Anfang des Jubeljahres im siebenten Monate (Tischri) am Versöhnungstage durch den Klang von Hörnern (שׁוֹפָר, Levit. 25, 9.) im ganzen Lande bekannt gemacht wurde, so dachte man daran, dass „Jobel" zunächst das Thier bezeichne, dessen Horn bei dieser Gelegenheit gebraucht wurde. Rabbinen der ältesten Zeit, unter ihnen R. Akiba, wollen in Arabien gehört haben, dass man den Widder „Jobel" nenne.[408]) Da sich höchst wahrscheinlich auf der phönizischen Opfertafel von Marseille das Wort Jobel im Sinne von „Widder" findet[409]), so kann man dem R. Akiba glauben, obschon im Arabischen weder Jobel, noch ein ähnlich lautendes Wort im angegebenen Sinne vorkommt; R. Akiba wird den nabatäischen Dialekt gehört haben. Es ist aber damit für die Erklärung nicht viel gewonnen, denn Jobeljahr (שְׁנַת הַיֹּבֵל, Levit. 25, 13. 15 etc.) kann doch nicht das Widder-Jahr heissen. Man wird daher gern einer zweiten, von Gesenius ausführlich begründeten Ansicht den Vorzug geben, wonach „Jobel" den Schall, das laute Hallen der Posaunen bezeichnete. Das „Jobeljahr" hätte also denselben Sinn, wie unser deutsches „Jubeljahr".[a])

Eine dritte Erklärung bietet sich durch die Bedeutung an, welche Jabal theils im Hebräischen, theils im Syrischen

---

408) Rosch ha schanah bab. f. 26. a. Rabbi Akiba sagt: כשהלכתי לערביא היו קורין לְדִכְרָא יובלא. Nach brachoth Jerus. f. 13. würde das Lamm (אימרא) Jubla heissen. S. Gesen. Thes. s. v. יבל. Im Wesentlichen findet sich diese Erklärung schon bei Santes Pagninus.

409) Zeile 7, nicht zu verwechseln mit איבל, was auf der nämlichen Tafel zweimal, Z. 18 und 21, und auf der karthagischen Tafel einmal, Z. 11, vorkommt. Meier (Zeitschr. der D. M. G. XIX. 103. Jahrg. 1865) hält die Bedeutung „Widder" für ausgemacht, Ewald (Altth. S. 418) hat einiges Bedenken.

a) Wenn „jubilo" ein altlateinisches Wort ist, so würde dem semitischen יָבַב auch ein fremder Anklang zu Hülfe kommen.

44*

hat. Im Syrischen heisst jubolo „das Herbeibringen, Reihenfolge, progenies, Tradition“.

Könnte man im Anschluss hieran dem Ausdruck Jobel die Bedeutung „Herstellung, Wiederbringung“ geben, so hätte man einen Namen, welcher der Sache vollkommen entspricht.[b])

554. Das Jubeljahr war eine *ἀποκατάστασις* im Kleinen. Wäre im wirklichen Leben das Gesetz, welches den Rückfall gekaufter Güter an die ursprünglichen Besitzer, die Erlassung der Schulden und Freigebung hebräischer Sklaven gebot, getreu gehalten worden, so wäre es ein Jahr der Erneuerung für viele Familien und durch sie für den Staat gewesen. Der Prophet Isaias hat vielleicht von diesem Institut des Jobeljahres Veranlassung genommen, ein Jahr der Gnade zu verkünden (Isai. 61, 1 ff.), welches den Gefangenen die Freiheit, den Betrübten Freude, den Blinden das Gesicht und den Unglücklichen Frieden und Heil bringen sollte. (Vgl. Luk. 4, 18.)

Nach einer Bemerkung im Midrasch Sifra zu Levit. 25, 8. wurde das Jubeljahr auch dann begangen, wenn die vorhergehenden Sabbathjahre waren vernachlässigt worden.[c])

Nichts war natürlicher, als dass man die Jubeljahre wenigstens von der Zeit Mosis an zu berechnen suchte. Die Rabbinen (Talmud bab. Erachin f. 12. b. 13. a.)[d]) berechneten vom Einzuge der Israeliten unter Moses bis zum Auszuge unter Nebukadnezar in die babylonische Gefangenschaft, siebenzehn Jubeljahre, also 700 Jahre.[410])

---

b) Die genaueste Uebersetzung von יוֹבֵל, unter Voraussetzung der Wurzel יבל, wird „Ablauf“ sein. תֵּבֵל, von יבל hergeleitet, wäre der grosse „Ablauf“, *αἰών*.

c) Vgl. Dr. B. Beer, das Buch der Jubiläen. Leipzig 1856. S. 27.

d) Vgl. Beer das.

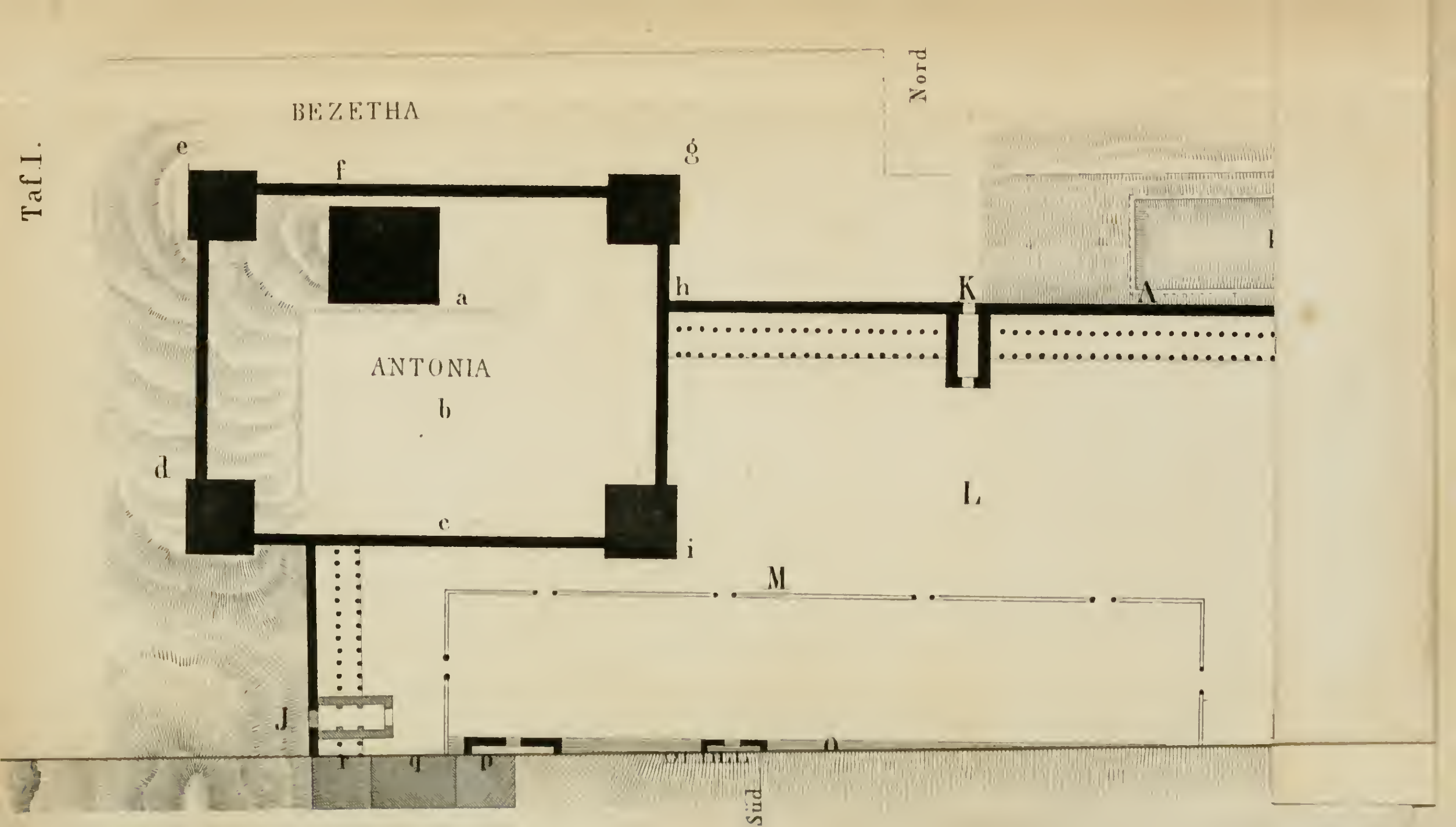
410) Nach dieser Rechnung würde die Chronologie von Lepsius und Bunsen bestätigt werden, wonach der Auszug der Kinder Israels auf 1320 v. Chr. fällt. (S. Bunsen, Aegypten. V. S. 354. IV. S. 216 ff. u. s. w.) Lauth (Moses der Ebraeer, München 1868, p. 64) setzt den Auszug auf 1490 v. Chr., eine Bestimmung, die mit jener von Rosellini nahe zusammentrifft und sich einzig mit der Bibel verträgt.

Register.

Verbesserungen.

Seite 21 Zeile 7 von unten lies: Pharaonen, statt: Pharonen.
„ 30 „ 8 „ „ „ Vorgängern, statt: Vorgängen.
„ 35 „ 3 „ „ „ diesen Begriff, statt: Begriffen.
„ 44 „ 1 „ oben „ Hierapolis, statt: Hireapolis.
„ 92 „ 20 „ „ „ Aufbewahrung, statt: Aufbewahunrg.
„ 161 „ 2 „ „ „ Cultusstätten, statt: Culturstätten.
„ 520 „ 1 „ unten „ Doëg, statt: Doez.

Druck von C. R. Schurich in München.



Taf. I.
BEZETHA
ANTONIA
Nord
Süd
a
b
c
d
e
f
g
h
i
J
K
L
M
p
q
r

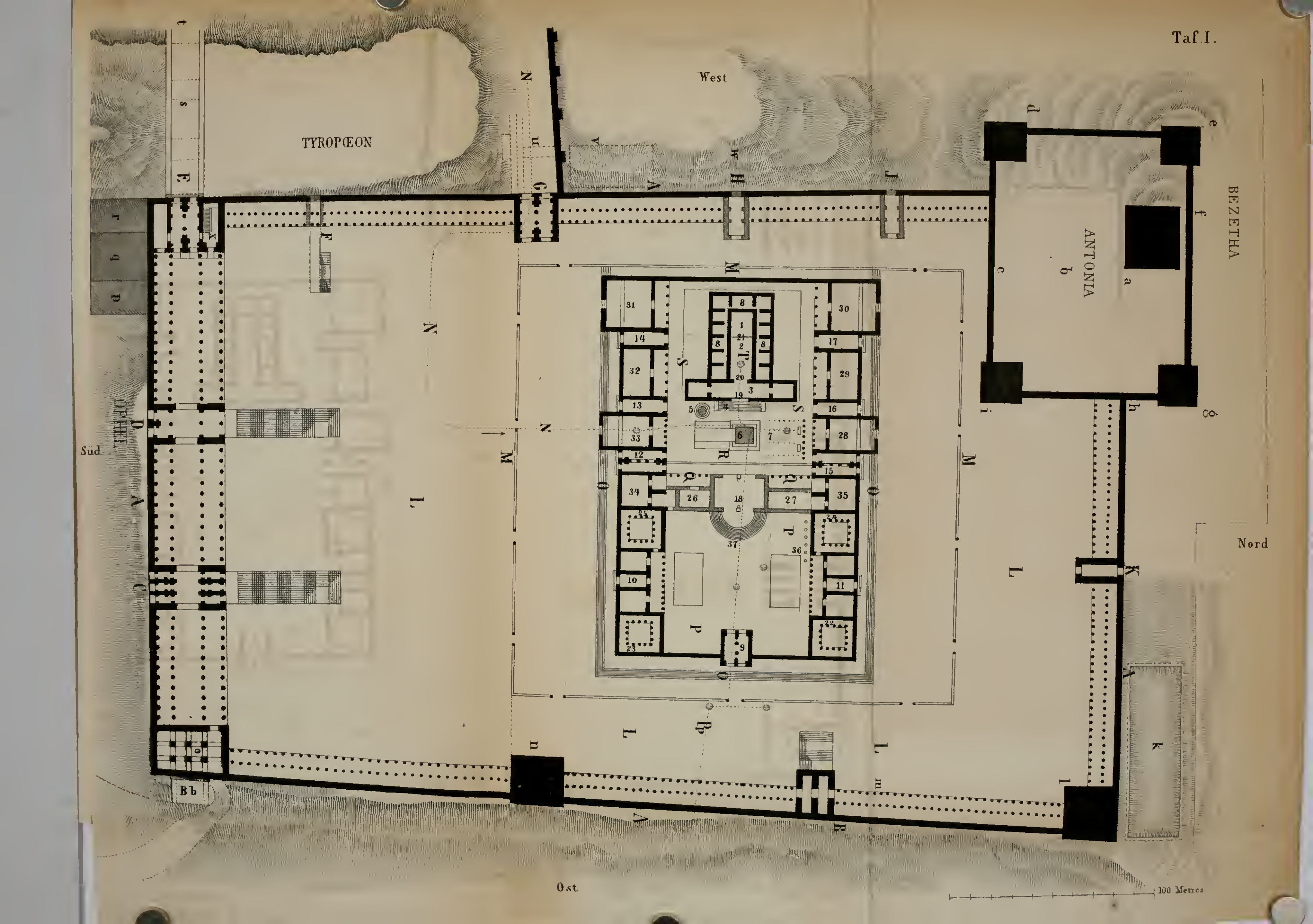

West
TYROPŒON
ANTONIA
BEZETHA
Nord
OPHEL
Süd
Ost
100 Metres



Fig. 2.

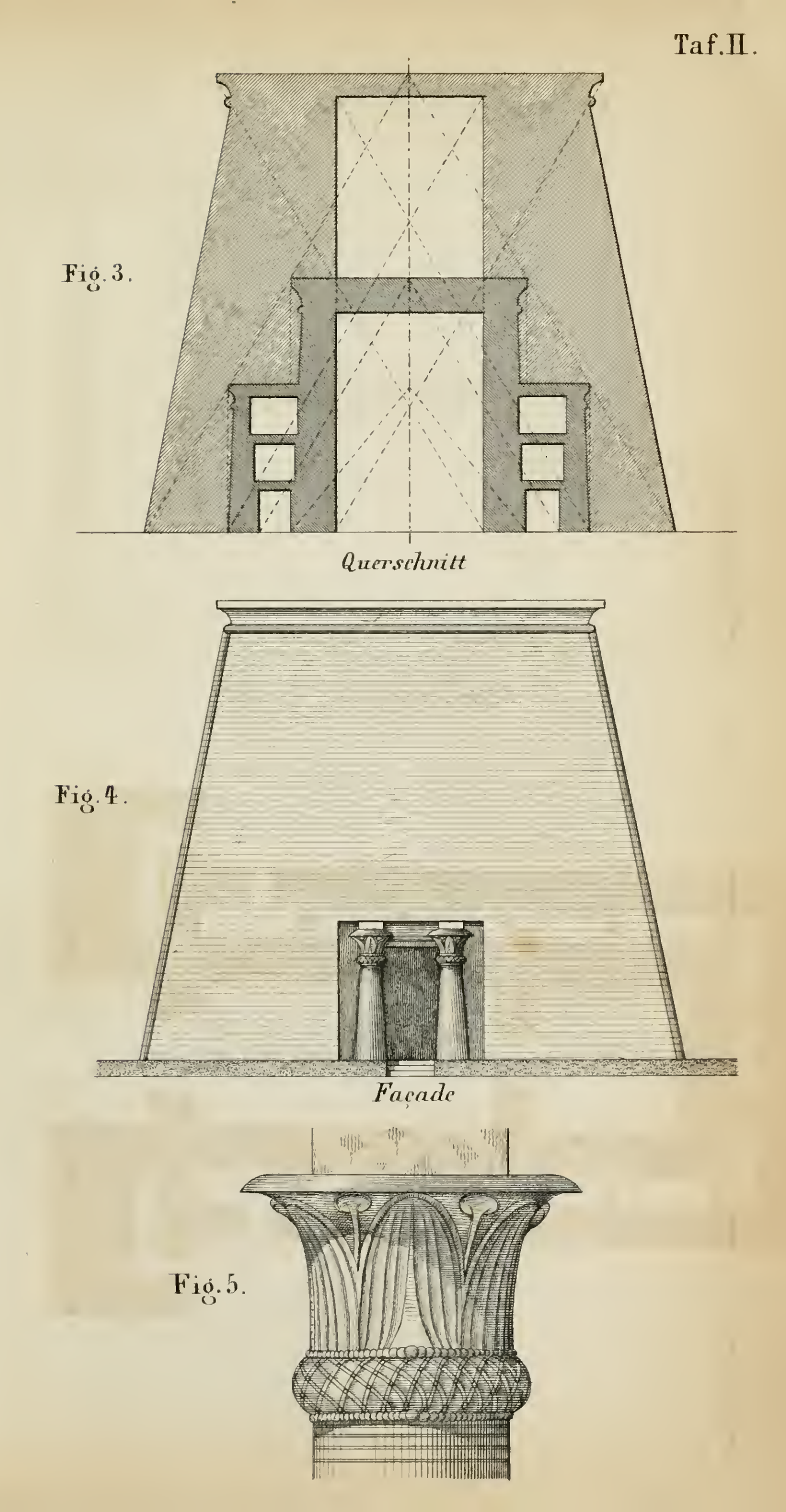
Längenschnitt

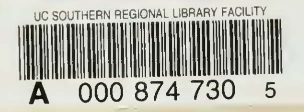
100 Ellen

Fig. 1.

Plan

100 Ellen


Fig. 3.
Querschnitt
Fig. 4.
Façade
Fig. 5.


UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 874 730 5

